DUKE
UNIVERSITY

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Duke University Libraries

https://archive.org/details/moderneproblemed01stan

Moderne Probleme

des

christlichen Glaubens.

Von

D. Carl Stange,
Professor der Theologie in Greifswald.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1910.

Moderne Probleme

des

christlichen Glaubens.

Von

D. Carl Stange,
Professor der Theologie in Greifswald.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1910.

Alle Rechte vorbehalten.

Div. S.
261
S785M

Meinem hochverehrten väterlichen Freunde

Herrn Senior D. Georg Behrmann,

Hauptpastor zu St. Michaelis in Hamburg,

in unveränderlicher herzlicher Dankbarkeit.

Vorwort.

Von den folgenden Aufsätzen sind Nr. 1, 2, 4, 7, 9, 11, 12 in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung, Nr. 3, 5, 6, 8 in der Neuen kirchlichen Zeitschrift und Nr. 10 in der Reformation bereits veröffentlicht worden. Trotz des verschiedenartigen Anlasses ihrer Entstehung dürften sie doch unter einander eine Einheit bilden und in ihrer gegenseitigen Ergänzung einen zusammenhängenden Eindruck von der Position des christlichen Glaubens in den mancherlei Kämpfen der Gegenwart darbieten. Unsere apologetisch und religiös so stark interessierte Zeit hat allerdings keinen Mangel an historisch-kritischen Untersuchungen über das Christentum und ebenso fehlt es auch nicht an der Erörterung der allgemeinen Prinzipienfragen; dagegen tritt die Beschäftigung mit den einzelnen dogmatischen und ethischen Problemen verhältnismäßig zurück. Und doch hängt letzten Endes von der Vertiefung in die dogmatischen und ethischen Fragen viel mehr als von aller übrigen Apologetik die innere Entscheidung gegenüber dem christlichen Glauben ab. In diesem Sinne möchte diese Sammlung, die nach Möglichkeit von allem, was bloß den Theologen interessiert, frei gehalten worden ist, ein Hülfsmittel sein, welches der Selbstgewißheit des Glaubens dienen will.

Inhalt.

		Seite.
1.	Christentum und moderne Bildung	1
2.	Sünde, Schuld und Sühne	25
3.	Die sittliche Bedeutung des Glaubens an die Person Jesu Christi	63
4.	Warum glauben wir an den heiligen Geist?	107
5.	Der eudämonistische Charakter der christlichen Ethik	129
6.	Der heteronome Charakter der christlichen Ethik	152
7.	Die Stellung der Heiden in der Heilsgeschichte	174
8.	Das Gericht der Gläubigen	188
9.	Vom Mißerfolg der Predigt	206
10.	Die Versuchung Jesu	216
11.	Jesu Beweis für die Auferweckung der Toten	220
12.	Theologie und Wissenschaft	226

Christentum und moderne Bildung.

Das Christentum ist nicht bloß eine Angelegenheit der einzelnen Seele. Wenn ein Philosoph sich seine Weltanschauung zimmert, so bleibt er dabei für sich allein. Aber das Christentum ist keine Weltanschauung, sondern eine Religion; die Eigentümlichkeit der Religion aber besteht darin, daß sie nicht ein Gedicht ist, welches die Phantasie komponiert, sondern ein Band der Gemeinschaft, welches Gott mit dem Menschen verbindet. Im Christentum aber haben wir es mit derjenigen Religion zu tun, bei der Gott in der Geschichte den Menschen findet. Der Grund unseres Glaubens liegt in den Taten Gottes in der Geschichte und ebenso entsteht auch im einzelnen Christen der Glaube und das neue Leben erst dann, wenn der lebendig wirkende Gott in seiner Gemeinde und also auf dem Wege der Geschichte an uns herankommt. Es kann deshalb auch das Christentum nicht gleichgültig sein gegenüber der Gestalt des geschichtlichen Lebens. Wir haben ein Interesse an der Beschaffenheit des Erdreichs, in dem die Wurzeln unseres Lebens ausgebreitet sind. Die Welt, die vor unseren Händen liegt, ist nicht bloß ein Schauspiel, dem wir mit Ergötzen oder auch mit Entsetzen zusehen; sie ist vielmehr das Schlachtfeld, auf dem der Sieg Gottes gewonnen wird von denen, welche nach dem Sinne des Feldherrn die Gunst der ihnen angewiesenen Stellung zu nützen wissen.

Die Signatur unserer Zeit ist allerdings nicht leicht zu entziffern. Denn was man moderne Bildung zu nennen pflegt, ist in Wirklichkeit eine sehr komplizierte Größe. Oder sollen wir dabei an die Vorurteile und Launen der Tagesmeinung denken, an das Programm dieser oder jener Partei oder an die stolze Losung dieses oder jenes Modehelden, der übermorgen schon der Vergessenheit angehört? In den bunten Bildern, welche das

Kaleidoskop der Gegenwart zeigt, verschieben sich die Stäbe so schnell, daß das Auge kaum zu folgen vermag. Der Wechsel der Ideen und Bildungsziele hält nicht mehr Schritt mit dem Wechsel der Generationen, sondern hat sich — fast möchte man sagen: den Maßstäben angepaßt, welche für die moderne Verkehrstechnik gelten. Es ist deshalb auch kein Wunder, daß dem oberflächlichen Blick die moderne Zeit als eine Zeit des Ringens und Suchens erscheint, die aus unerschöpflichem Reichtum immer neue Ideen erzeugt und in der Verlegenheit des Überflusses nicht zum ruhigen Bewußtsein des Besitzes zu kommen vermag. Aber trotzdem fehlen doch auch nicht die Spuren, welche darauf hindeuten, daß die Unruhe des modernen Geisteslebens eine ziellose und krankhafte Unruhe ist. Sobald man auf den tieferen Sinn des modernen Lebens achtet, bekommt man mehr und mehr den Eindruck, daß im Grunde doch in all' den Variationen es um ein und dieselbe Melodie sich handelt und daß nur deshalb immer neue Variationen erfunden werden, weil die Empfindung sich nicht unterdrücken läßt, daß doch noch keine von all' den Variationen die monotone Art der Melodie zu verdecken vermocht hat. Man darf nur nicht allzu sehr den Blick auf dies oder jenes einzelne Bild richten. Was wir moderne Bildung nennen, ist nicht ein flüchtiges Erzeugnis des Augenblicks. Es ist vielmehr eine große und breite Strömung, die über Jahrzehnte und Jahrhunderte hinausgreift, eine Richtung des Lebens und Vorstellens, die in großen Ereignissen der Weltgeschichte ihren Ursprung hat und selbst weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat. Infolgedessen kann es selbstverständlich auch nicht unsere Absicht sein, in dem Rahmen dieser Skizze eine erschöpfende Darstellung der modernen Geistesbewegung zu geben; aber gerade weil es sich dabei um eine bestimmte einheitliche Tendenz handelt, welche unabhängig vom Wechsel der Zeiten in allen einzelnen Erscheinungen verborgen liegt, haben wir die Garantie, daß wir das Verständnis für die uns umgebende geistige Welt auch dann gewinnen können, wenn wir in großen Zügen nur die charakteristischen Merkmale der modernen Bildung hervor-

heben, um sodann der Frage nachzudenken, welche Bedeutung und welche Aufgabe gegenüber dieser modernen Bildung unser Glaube hat.

Indem wir nun aber zuerst von den Vorzügen der modernen Bildung reden, können wir es nicht verschweigen, daß es in der Tat etwas Großes ist, diese moderne Bildung. Es soll niemand über sie ein Urteil fällen, der sich für sie nicht zu begeistern vermag. Die Zeit, in der wir leben, ist eine der glänzendsten Epochen in der Geschichte der Menschheit. Es ist eine Ungerechtigkeit, wenn man die Schönheit der antiken Zeit zu rühmen weiß und an der Innerlichkeit des Mittelalters seine Freude hat, aber gegenüber der Eigenart der modernen Zeit die Augen verschließt. Wenn man nur die Maßstäbe nicht anderswo sucht als in ihr selbst, wird man nicht leugnen können, daß sie in ihrer Art klassisch ist, — vorausgesetzt daß man unter klassisch dasjenige versteht, was in seiner Art etwas Ganzes und Vollkommenes, etwas Einheitliches und in sich Abgeschlossenes ist.

Wer allerdings den Genius der Zeit immer nur im Tempel der Kunst zu suchen gewohnt ist, der wird es begreiflich finden, daß in der Gegenwart so viele danach streben, unserer Zeit die ungelöste Aufgabe einer ästhetischen Verklärung der Kultur zum Bewußtsein zu bringen. Denn so groß auch die Namen sind, denen wir die reiche Gabe der neuzeitlichen Kunst verdanken, trotzdem war doch stets in der neueren Zeit die Kunst ein Heiligtum, welches fernab von der großen Heerstraße des Lebens liegt und nur in feierlichen Stunden die Pilgerscharen zu sich ruft. Unsere moderne Kultur hat es noch nicht verstanden, den scheinbaren Zwiespalt zwischen der Welt des Lebens und der Welt der Ideale zu überwinden. Wir pflegen den ästhetischen Sinn in den Stunden der Muße und der Erholung; aber in unseren Häusern und Arbeitsstätten, auf den Straßen und Plätzen unserer Städte, in unseren Sitten und Gebräuchen herrscht nicht die Schönheit, sondern die Nützlichkeit. Und deshalb ist in der Tat, an dem ästhetischen Maßstab gemessen, unsere Zeit eine Zeit des Werdens und Ringens, eine Zeit der unerreichten und fernen Ziele.

In ähnlicher Weise aber wird auch das Urteil lauten

müssen, wenn wir die religiöse Aufgabe der modernen Zeit ins Auge fassen. Auch die moderne Zeit ist allerdings ein Beweis dafür, daß die gewaltigsten Mächte in der Geschichte der Menschheit der Glaube und der Unglaube sind. Denn auch in den Jahrhunderten seit der Reformation ist nicht blos die Geschichte des geistigen Lebens, sondern auch die Geschichte des politischen Lebens wesentlich durch die religiösen Interessen bestimmt. Aber auf der anderen Seite ist doch auf keinem anderen Gebiet die Fülle der Dissonanzen so groß wie auf dem Gebiet der Religion. Oder können wir es leugnen, daß in der Gegenwart der Atheismus ebenso gut eine Macht des öffentlichen Lebens ist wie das Christentum? Gibt es nicht in der Gegenwart ungezählte Millionen, denen nicht blos das Christentum, sondern die Religion überhaupt als ein Märchen gilt? Und trotzdem hat das Christentum gerade in der modernen Zeit seine Lebenskraft bezeugt in den großen Werken der Mission und der christlichen Liebestätigkeit. Trotzdem hat das Christentum bis in die Gegenwart hinein immer wieder weite Kreise anzuziehen und zu erschüttern vermocht. Und gerade in der Gegenwart wieder gibt es der Zeichen genug, welche von dem starken Verlangen nach Religion und der unstillbaren Sehnsucht des Herzens Zeugnis geben. Aber das religiöse Gepräge der modernen Zeit wird weder durch den Glauben noch durch den Unglauben eindeutig bestimmt. Die charakteristische Eigentümlichkeit der modernen Zeit besteht vielmehr darin, daß in ihr der Kampf zwischen Glauben und Unglauben heftiger ist denn je. Es geht ein Riß durch die moderne Welt, so weit die religiöse Frage die Gemüter bewegt. Es gibt kein einheitliches religiöses Programm. Das religiöse Problem ist vielmehr für die moderne Zeit ein ungelöstes Problem.

Aber wenn weder auf dem Gebiet der Kunst noch auf dem Gebiet der Religion die eigentümliche Größe der modernen Zeit sich zeigt, so tritt sie nur um so deutlicher zutage auf dem Gebiet, welches neben den genannten beiden Gebieten für die Kultur von maßgebender Bedeutung ist. Und das ist die Wissenschaft. Wenn man die besondere Gabe der modernen Zeit ver-

stehen will, muß man sein Augenmerk auf die moderne Wissenschaft richten; denn die moderne Wissenschaft ist der eigene Ruhm der neuen Zeit. Was auf dem Gebiet der Wissenschaft die antike Zeit und das Mittelalter geleistet hat, ist immer nur ein Anfang und eine Weissagung gewesen. Die Philosophie wächst ursprünglich aus der Dichtung und Mythologie hervor und es ist deshalb kein Wunder, daß die Grenze zwischen dem Verstand und der Phantasie undeutlich bleibt. Man deutet die Welt; aber diese Deutung der Welt hat nur insofern Wert, als in ihr die Ideen der Zeit zum Ausdruck kommen. Aber neben dieser Welt der Ideen, welche der Philosoph erbaut, liegt starr und tot die wirkliche Welt. Es führt keine Brücke hinüber in das unbekannte Land der Wirklichkeit. Der Mensch ist wie ein Fremdling in der ihn umgebenden Welt. Der Zugang zu den Geheimnissen des Daseins bleibt ihm verborgen. Der Vorzug der neueren Zeit besteht dagegen darin, daß mit ihr die klassische Periode der Wissenschaft beginnt. Die Wissenschaft stellt sich auf ihre eigenen Füße. Die moderne Wissenschaft emanzipiert sich von der Freude an dem schönen Schein und sie macht sich zugleich auch frei von dem Interesse an der religiösen Deutung der Welt. Sie hat ihre besondere Aufgabe erkannt, welche weder die Kunst noch auch die Religion zu lösen vermag, und sie macht Ernst damit, diese besondere Aufgabe in Angriff zu nehmen. Diese besondere Aufgabe der Wissenschaft aber besteht darin, daß sie die Wirklichkeit zum Ausgangspunkt und Gegenstand des Erkennens macht. Die moderne Zeit hat im Menschen einen neuen Sinn entdeckt, nämlich den Sinn für die Wirklichkeit. In der Wissenschaft aber soll allein dieser Sinn für die Wirklichkeit den Ausschlag geben. Die antike Wissenschaft hielt sich für berufen, über dem Dunkel des Chaos eine lichte Welt der Ideen zu schaffen, und die mittelalterliche Wissenschaft machte mit bewundernswerter Energie den Versuch, ihre mäßigen Kenntnisse von der Welt mit Hülfe der Religion zu einem geschlossenen System der Begriffe zusammenzuschweißen; aber die moderne Wissenschaft zeigt ihre Größe darin, daß sie Bescheidenheit

lernte, indem sie nur in der Untersuchung und Zergliederung der Erfahrung ihre Aufgabe sah. Manchem freilich möchte das als eine Verarmung erscheinen. Wenn der Geist nicht mehr mit Siebenmeilenstiefeln Zeit und Ewigkeit durchmißt, sondern langsam tastend am Erdboden seine mühselige Straße zieht, so scheint das allerdings ein Beweis der Entkräftung und der Ohnmacht zu sein. An die Stelle der genialen Ideen tritt das Experiment; an die Stelle der geistreichen Einfälle tritt das Fernrohr und das Mikroskop; der Mensch bildet sich nicht mehr ein, mit seiner Phantasie das Werk der Schöpfung nachbilden zu können, sondern begnügt sich damit, nach Maß und Gewicht die einzelnen Bausteine des Weltalls zu untersuchen und die bunte Mannigfaltigkeit des Geschehens in mathematische Formeln zu fassen. Und dennoch — ob auch die Werkzeuge, mit denen die moderne Wissenschaft arbeitet, anspruchslos sind, dennoch beginnt mit der modernen Wissenschaft ein Siegeszug ohne Gleichen. Die Ergebnisse, zu denen die moderne Wissenschaft gelangt, zeigen gar bald, daß die Wissenschaft auf dem rechten Wege ist. Es beginnt eine Zeit der Überraschungen und Entdeckungen, wie sie bis dahin die Menschheit noch nicht gekannt hat. Wir können uns heute allerdings kaum noch ein Bild davon machen, wie groß z. B. die Revolution gewesen ist, welche das Kopernikanische System in der Vorstellung von der Welt hervorgerufen hat. Und doch war diese völlige Umkehrung des Weltbildes nur ein erster Schritt. Die neue Parole findet ein tausendfaches Echo und ein Schritt folgt dem anderen. Die fernsten Gestirne rücken fast bis in greifbare Nähe und in den Farbenbändern des Spektrums enthüllt sich dem menschlichen Auge die Geschichte ihres Werdens. Überall aber herrschen dieselben großen und einfachen Gesetze, nach denen auch auf der Erde der Stein sich bewegt und die Elemente sich suchen und meiden. Und wie der Blick in die fernsten Fernen dringt, so dringt er auch hinein in die Tiefe der Erde. In dem Felsgestein der Gebirge enthüllt sich die Vergangenheit unseres Planeten. Untergegangene Pflanzen- und Tierarten steigen empor aus dem Schoß der Erde

und in den bizarren Formen der Vorwelt findet der Mensch den Schlüssel für das Verständnis des organischen Lebens. Selbst die Geschichte des Menschengeschlechts stellt sich in anderen, größeren Umrissen dar. Die Geschichtsforschung hebt den Schleier der Sage. Die scheinbare Ursprünglichkeit der uns umgebenden Kultur schwindet dahin vor dem Blick auf die Jahrtausende. Aus den Trümmern und Gräbern der Vergangenheit tauchen ungeahnte Welten geistigen Lebens auf und selbst die fernste Vorzeit beginnt, mit vernehmlicher Sprache zu uns zu reden. In der Tat, es liegt ein wunderbarer Zauber auf dieser modernen Wissenschaft, wie sie das Buch der Natur und der Geschichte aufschlägt und die rätselvollen Schriftzüge der Schöpfung zu entziffern lernt, wie sie mit den einfachsten Mitteln arbeitet und doch zu den gewaltigsten Resultaten gelangt, wie sie ihre schlichten Formeln bildet und doch die Zeiten und Räume umspannt und das verborgenste Geheimnis durchsichtig und offenbar macht. Jedesmal wenn wieder eine der großartigen Entdeckungen gemacht worden ist, klingt es uns wie ein Märchen: wir brauchen nur an die verblüffenden Überraschungen zu denken, welche wir selbst auf dem Gebiet der Elektrizität und des Lichtes miterlebt haben; und doch ist jede neue Entdeckung nur ein Anfang zu immer neuen, größeren Entdeckungen. Es scheint, als ob es überhaupt keine Grenze mehr geben könne für die Erkenntnis der Welt und ihrer Gesetze.

In welchem Maße aber die siegreiche Wissenschaft den Typus der modernen Zeit bestimmt, das erkennt man am besten, wenn man sich den Einfluß vergegenwärtigt, den die moderne Wissenschaft auf die Praxis des Lebens ausgeübt hat. In demselben Maße nämlich, als die Welt durchsichtiger geworden ist, ist auch das Maß der Weltbeherrschung gewachsen. Die Entstehung der modernen Wissenschaft hat die Entstehung der modernen Technik zur Folge gehabt. Die Entdeckungen der Astronomie geben dem Menschen die Herrschaft über die Meere. Neue Erdteile erschließen sich und bieten ihre Reichtümer dar. Und wie damit der Anschauung neue Anregung gegeben wird, so

vollzieht sich zugleich auch ein Wandel in den Lebensgewohnheiten der Völker. Wie groß ist doch die Zahl der Bedürfnisse, die wir den Entdeckungsreisen der Seefahrer zu verdanken haben. Wie eng ist doch heute unser Leben verkettet mit dem Leben der fernsten Völker, die uns Nahrung und Kleidung und all' den unentbehrlichen Luxus unseres Lebens liefern. Was würde es für uns zu bedeuten haben, wenn plötzlich einmal wir auf alles das verzichten müßten, was von jenseits des Ozeans zu uns kommt. Und doch ist die Entstehung des Welthandels nur ein einzelnes Moment in der Beherrschung der Welt. Nicht minder großartig sind die Erfolge, welche die moderne Technik in der Verarbeitung der Naturschätze erzielt. Die Kenntnis der chemischen und physikalischen Gesetze hat epochemachende Erfindungen zur Folge gehabt. In der modernen Industrie ist eine neue Großmacht entstanden. Die Mittel, mit denen man der Natur ihre Reichtümer abzugewinnen und dieselben für den Gebrauch des Menschen nutzbar zu machen weiß, haben sich in ungeahnter Weise vervollkommnet. Auf allen Gebieten des Lebens hat die Maschine ihre Triumphe gefeiert. Jede einzelne der zahllosen Fabriken ist ein redendes Zeugnis von dem Aufwand an Scharfsinn und überlegender Kraft, durch den die moderne Arbeit im Bunde mit der modernen Wissenschaft den Ertrag des menschlichen Fleißes ins Ungemessene zu steigern und immer neue Quellen des Reichtums zu eröffnen weiß. Die nächste Folge dieses Aufschwungs aber ist eine außerordentliche Steigerung des nationalen Wohlstandes. Es ist noch niemals so viel Geld für gemeinnützige Zwecke ausgegeben worden wie in der Gegenwart. Der Staat sieht seine Aufgabe nicht mehr bloß in dem Schutz seiner Untertanen gegen äußere Feinde, sondern auch in der Fürsorge für das leibliche und geistige Wohl der Bürger. Er baut nicht mehr blos Chausseen und Kasernen, sondern auch Krankenhäuser und Schulen, Museen und Theater; er sinnt auf Mittel und Wege, um die Armut unmöglich zu machen, und sucht immer mehr der Gesamtheit die Vorteile der Kultur zugänglich zu machen. Zugleich aber haben auch die Ansprüche

an den Lebensgenuß sich gesteigert. Was bieten z. B. die zahllosen Großstädte an Unterhaltung und Sinnesreiz. Wie groß sind die Scharen derjenigen, welche im Sommer an die See oder in die Berge eilen. Wie groß ist der Luxus, der nicht blos in den staatlichen oder städtischen Gebäuden, sondern auch in den Häusern der einfachen Bürger getrieben wird. Überall hat das Niveau der Lebenshaltung sich gehoben. Was früher das Privileg einzelner Weniger war, ist heute zum selbstverständlichen Besitz der großen Masse geworden. Gegenüber dem allgemeinen Wohlstand aber hat der Reichtum der Bevorzugten eine geradezu fabelhafte Höhe erreicht. Die Reichtümer der modernen Industriekönige können sich getrost mit den Schätzen der römischen Cäsaren messen und die Extravaganzen eines Nero würde man heute vielleicht nur als einen Beweis seiner Geschmacklosigkeit, aber nicht als einen Beweis der Üppigkeit empfinden.

Aus dem Aufblühen der modernen Wissenschaft ergibt sich also als unmittelbare Folge der großartige Aufschwung der materiellen Kultur. In der gesteigerten Beherrschung der Welt erprobt sich der Wert der neuentdeckten wissenschaftlichen Methode. Aber zugleich ruft die veränderte Stellung zur Welt auch eine Umgestaltung der geistigen Ideale hervor. Wie der Horizont des Menschen sich erweitert, so wird auch sein Urteil über sich selbst ein anderes. Die Berührung mit den Rassen der neuentdeckten Erdteile gibt einen kritischen Maßstab zur Beurteilung der heimischen Verhältnisse. Die hergebrachte Ordnung des sozialen Lebens vermag nicht mehr den Anspruch auf absolute Geltung durchzusetzen, nachdem es sich gezeigt hat, daß überall die Ordnung des sozialen Lebens aus rohen Ursprüngen sich entwickelt und vielfacher Umgestaltung fähig ist. Dazu kommt, daß auch die Geschichte der eigenen Kultur, je mehr sie aus dem Dunkel der Vergangenheit heraustritt, um so mehr als ein allmähliches Werden sich darstellt, auf dessen Gang menschlicher Wille und menschliche Klugheit einen wesentlichen Einfluß ausgeübt haben. Man fängt an, es zu begreifen, daß die Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens nicht unab-

hängig sind von der menschlichen Willkür und daß neben den geschichtlichen Mächten, unter deren Herrschaft bis dahin die Menschheit unbewußt gestanden hat, auch die Vernunft einen Anteil an der Gestaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens hat und haben soll. Auf Grund dieser Einsicht aber kommt es nun nicht blos zu einer Kritik des geschichtlich Gewordenen. Die Entgegensetzung von Vernunft und Geschichte bietet vielmehr zugleich auch einen positiven Maßstab dar, an dem die fernere Gestaltung des öffentlichen Lebens gemessen wird. Denn das, was man unter Vernunft versteht, ist das Allgemeingültige, das in allen Menschen Gemeinsame, das spezifisch Menschliche, an dem jeder einzelne Mensch partizipiert. Und so tritt nun die Idee des Menschen, die Idee des rein Menschlichen als der leitende Gesichtspunkt der politischen und sozialen Organisation auf. In den großen Systemen des Naturrechts wird zunächst theoretisch diese Idee zur Anwendung gebracht. In den revolutionären Bestrebungen des 17. und 18. Jahrhunderts wird sogleich die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Idee praktisch illustriert. Unter dem siegreichen Einfluß dieser Bestrebungen aber vollzieht sich eine totale Umgestaltung der geistigen Atmosphäre. Der Gedanke der politischen Freiheit erweitert sich zu der Idee der allgemeinen Menschenrechte und aus dieser Idee wiederum entspringt das Ideal der Humanität. Was die Männer der Revolution auf dem Wege der Gewalt zur Geltung gebracht, wird nun von den Philosophen und Dichtern geistig verklärt und zum idealen Lebensziel gemacht. Und die Folge davon ist, daß nun der einzelne Mensch an Wert und Bedeutung gewinnt. Der Adel des Menschen besteht darin, daß er Mensch ist und daß er als Mensch fähig ist, freie und selbständige Persönlichkeit zu werden. Die moderne Zeit erträgt deshalb nicht mehr die Sklaverei und die Leibeigenschaft. Sie nimmt sich der Schwachen und Unterdrückten an und empfindet die soziale Frage als die schwerste Frage der menschlichen Gesellschaft. Fast scheint es, als ob erst die moderne Zeit das Verständnis gewonnen habe für die eigentliche Würde der menschlichen Per-

sönlichkeit und als ob nun erst wirklich Ernst gemacht werden solle mit den praktischen Forderungen, welche aus der Idee der menschlichen Persönlichkeit sich ergeben.

Und so ist in der Tat das Bild, welches die moderne Zeit uns darbietet, ein reiches und glänzendes Bild. Wenn man die Gegenwart verstehen will, darf man sich nicht verschließen gegenüber der großen und eigenartigen Aufgabe, deren Lösung die moderne Zeit in Angriff genommen hat, und gegenüber den reichen Gaben, welche bei der Lösung dieser Aufgaben zur Geltung kommen. Wir sind selbst Kinder dieser neuen Zeit, — weshalb sollten wir uns nicht freuen dürfen an dem, was an ihr groß ist? Wir stehen selbst mitten drin in dem Strom des modernen Geisteslebens, — je besser wir seine Richtung kennen, um so eher werden wir imstande sein, für unser eigenes Fahrzeug die Gelegenheiten zu nützen oder auch gegen die Strömung anzugehen. Dazu kommt außerdem, daß an sich alle jene Tendenzen, von denen wir gesprochen haben, uns keinen Grund geben, daß uns die moderne Zeit unsympathisch sein müßte. Wenn wirklich die moderne Zeit ihre besonderen Gaben erhalten hat, wie sollten wir als Christen sie nicht anerkennen, da auch sie von Gott gegeben sind? Dasjenige, worin der Vorzug der modernen Zeit besteht, bedingt an sich noch keinen Gegensatz zum Christentum und, wenn trotzdem es den Anschein hat, als ob das Verhältnis der modernen Welt zum Christentum überwiegend ein Verhältnis des Gegensatzes sei, so liegt das nicht an den Gaben selber, sondern an dem Mißbrauch derselben.

Oder ist etwa der Wirklichkeitssinn der modernen Wissenschaft etwas, was wir als Christen verwerfen müssen oder zu fürchten hätten? Sind wir nicht vielmehr überzeugt, daß auch die Welt unseres Glaubens eine Welt der Wirklichkeit ist, und müssen wir nicht deshalb auch davon überzeugt sein, daß gerade die moderne Wissenschaft, je besser sie sich selbst versteht, um so mehr auch unserem Glauben wird dienen müssen? Die Geschichte der Theologie ist jedenfalls ein Beweis dafür, daß die moderne Wissenschaft als solche nicht ein Gegen-

argument gegen das Christentum ist. Die moderne Wissenschaft hat allerdings oft genug im Dienst einer christentumsfeindlichen Agitation sich so geberdet, als ob es ihr gelungen sei, mit Hülfe der Kritik die Fundamente des Christentums zu untergraben. Aber man darf darüber doch nicht übersehen, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts trotz aller Negation zu einer wesentlichen Vertiefung und Verinnerlichung der theologischen Erkenntnis und des religiösen Lebens geführt hat. Unter dem Einfluß des modernen Geistes hat das evangelische Christentum in Praxis und Lehre eine wesentlich andere Orientierung gewonnen, als ihm in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Reformation eigentümlich war. Niemand aber wird leugnen können, daß die Wandlung, welche sich in dieser Beziehung vollzogen hat, nach vielen Seiten hin einen Fortschritt und eine Bereicherung bedeutet. Als evangelische Christen haben wir deshalb nicht das Recht, die moderne Wissenschaft als solche zu brandmarken und zu verdammen; wir stehen ihr nicht als Gegner gegenüber, sondern haben das lebhafte Gefühl, daß wir ihr zum Dank verpflichtet sind.

Wenn aber trotzdem das Verhältnis, in dem die moderne Wissenschaft zum Christentum steht, vielfach ein getrübtes Verhältnis ist, so hat das darin seinen Grund, daß zwar nicht die Wissenschaft als solche, wohl aber der moderne Betrieb der Wissenschaft eine Erscheinung zur Folge gehabt hat, welche wir vom christlichen Standpunkt aus nicht blos als bedenklich, sondern auch als eine große Gefahr für das Christentum bezeichnen müssen. Ein charakteristischer Zug der modernen Wissenschaft besteht nämlich darin, daß sie auf den Kleinbetrieb angewiesen ist. Der ungeheure Umfang, den die Wissenschaft angenommen hat, macht es ganz unmöglich, daß der einzelne Gelehrte über die Grenzen seines Fachgebiets hinaus sich betätigen kann. Der moderne Gelehrte ist grundsätzlich Spezialist. Nun ist aber das Spezialistentum immer dem Banausentum nahe verwandt. Und es ist deshalb auch kein Wunder, daß die Auffassung des Lebens, welche in den Kreisen der Gelehrten die Herrschaft gewonnen und von da aus in

weitere Kreise sich verbreitet hat, durch und durch banausisch ist. In den Kreisen unserer Naturforscher und Mediziner, in den Kreisen der Philologen und Historiker findet man heute nur ganz außerordentlich wenige, für welche das Leben und die Welt nicht mit ihrer Spezialwissenschaft zusammenfällt. Das eine Organ, welches sie für den Betrieb ihrer besonderen Wissenschaft brauchen, ist in ganz eminenter Weise ausgebildet, aber alle übrigen Organe sind infolge der mangelnden Betätigung eingeschrumpft und funktionieren nicht mehr. Und so kommt es denn, daß in ihrem Leben die höchsten und letzten Fragen der Menschheit keinen Raum finden. Die Philosophie hat allerdings den Beweis geführt, daß gegenüber diesen höchsten und letzten Fragen der Menschheit mit naturwissenschaftlichen Experimenten und philologischer Kritik nichts zu erreichen ist; aber das ist für den gelehrten Spezialisten nur ein Grund, diese Fragen ad acta zu legen. Die Phiolosophie gibt sich redliche Mühe, die sogenannte exakte Wissenschaft zur Tugend der Bescheidenheit zu erziehen; aber der Fanatismus des Spezialistentums läßt gar nicht einmal die Empfindung aufkommen, wie groß die Beschränktheit ist, deren man sich rühmt. Diese maßlose Überschätzung des Einzelwissens ist aber das größte Übel in unserer modernen Bildung. Dem Beispiel der Gelehrten sind selbstverständlich alsbald die Vertreter der Belletristik und Journalistik gefolgt und auf diesem Wege ist dann das hochmütige Absprechen über alles, was jenseits des eigenen kleinen Horizontes liegt, zur Mode geworden. Nun wird man freilich es begreifen können, daß die heranwachsende Jugend und etwa auch die Halbbildung des Spießbürgers gegenüber der Handgreiflichkeit der naturwissenschaftlichen oder geschichtlichen Entdeckungen die nüchterne Besonnenheit und damit auch den Sinn für die Zusammenhänge des geistigen Lebens verliert. Wenn aber namhafte Vertreter der Wissenschaft in dieser Beziehung mit bösem Beispiel vorangehen, wenn die einzelnen Disziplinen der Wissenschaft zu ihrer eigenen Verherrlichung eine grundsätzliche Verständnislosigkeit gegenüber den tiefsten und inner-

lichsten Bedürfnissen des menschlichen Geistes großzüchten, so ist das für die moderne Kultur von verhängnisvoller Bedeutung. Man wird dem gegenüber mit Nachdruck darauf hinweisen müssen, daß das Einzelwissen, auch wenn es noch so sehr sich anhäuft, doch noch nicht mit der Bildung identisch ist. Das Spezialistentum in der Wissenschaft ist nur eine andere Art des Fetischdienstes; die wahre Bildung dagegen hat mit dem christlichen Gottesglauben dies gemeinsam, daß das Verständnis für die Welt und das Leben ein universales ist. Niemand wird es für das Ideal körperlicher Tüchtigkeit halten, wenn der Akrobat einzelne Muskeln im Übermaß ausbildet; aber ebenso wenig ist es ein Beweis geistiger Bildung, wenn man für einen kleinen Kreis der Wirklichkeit die Sinne übt und schärft und darüber die übrige Wirklichkeit ignoriert oder verachtet. Gegenüber solcher Verstümmelung des geistigen Lebens wird das Christentum immer die Aufgabe haben, an die eigentlichen Ziele aller wahren Geistesbildung zu erinnern. Die einzigartige Bedeutung, welche dem Christentum in kultureller Beziehung zukommt, besteht gerade darin, daß es zu allen Zeiten für die mancherlei Tendenzen der jeweiligen Gegenwart Empfänglichkeit und Verständnis gezeigt hat, ohne doch seine eigenen Ziele aus dem Auge zu verlieren. Das Christentum hat gerade darin seine unverwüstliche Lebenskraft bewiesen, daß es zu allen Zeiten dem Fortschritt des geistigen Lebens sich anzupassen gewußt hat, ohne doch die über alle zeitliche Bedingtheit übergreifende Bestimmung des menschlichen Lebens bei Seite zu setzen. Und deshalb wird das Christentum auch in der Gegenwart sich als ein Korrektiv- und Förderungsmittel der Kultur erweisen, indem es der modernen Menschheit zum Bewußtsein bringt, daß die eigentliche Bedeutung des menschlichen Lebens sich nicht in der Ausübung irgend welche Spezialitäten erschöpft, daß vielmehr die Vollendung des menschlichen Lebens nur dann erreicht werden kann, wenn der Wirklichkeitssinn, den die moderne Wissenschaft pflegt, die gesamte Wirklichkeit zu umfassen vermag. Den Vertretern der modernen Bildung scheint es allerdings so, als

ob der christliche Glaube heute nur bei sehr rückständigen Menschen noch möglich sei; aber in Wirklichkeit hat das Christentum auch in der Gegenwart eine Kulturaufgabe zu lösen, die Aufgabe nämlich, gegenüber der Einengung des Horizontes, welche durch die einseitige Überschätzung des Einzelwissens hervorgerufen worden ist, den Sinn für den Zusammenhang des ganzen Lebens zu wecken und damit die Notwendigkeit einer einheitlichen Gestaltung des geistigen Lebens zum Bewußtsein zu bringen.

Um eine stärkere Spannung handelt es sich dann aber, wenn man weiterhin das Verhältnis des Christentums zur materiellen Kultur der Gegenwart ins Auge faßt. An und für sich freilich ist auch die Kunst der Weltbeherrschung nicht etwas dem Christentum Feindliches. Wir werden uns z. B. nicht verhehlen können, daß das große Werk der äußeren Mission, zu dem unser Zeitalter in besonderem Maße berufen ist, aufs engste verknüpft ist mit dem Siegeszuge der modernen Kultur. Ohne den Weltverkehr und ohne die Herrschaft der modernen Kulturvölker würde auch die Ausbreitung des Evangeliums über die ganze Welt nicht in dem Maße gefördert worden sein, wie es tatsächlich der Fall ist. Und ebenso werden wir auch in der Verbesserung der Existenzbedingungen, wie sie durch die steigende Kultur bewirkt worden ist, einen Fortschritt sehen, den wir mit Freuden begrüßen dürfen. Denn so wenig wir auch die Güter dieser Welt als das höchste Ziel des Lebens ansehen können, ebenso wenig können wir doch Armut und Not für etwas Gutes halten. Und schließlich wissen wir doch auch aus der heiligen Schrift, daß die Beherrschung der Welt durch den Menschen zum Programm Gottes gehört: Gott hat die Welt dem Menschen untertan gemacht und zu jeder ehrlichen Arbeit seinen Segen gegeben. Aber trotzdem ist es nun doch eine unbestreitbare Tatsache, daß die Steigerung der materiellen Kultur in der modernen Zeit eine starke antichristliche Strömung des Lebens ausgelöst hat. In demselben Maße nämlich, als der allgemeine Wohlstand gestiegen ist, hat auch der Materialismus die Herrschaft gewonnen. Als

wissenschaftliches System freilich hat der Materialismus nur eine ganz kurze Blütezeit erlebt; aber um so stärker ist der Einfluß geworden, den er auf alle Kreise des Volkslebens praktisch ausübt. Die großen Reichtümer, welche die moderne Kultur aufhäuft, üben einen starken Reiz auf die Begehrlichkeit aus und steigern die Genußsucht. Die außerordentlichen Mittel, welche der modernen Kultur zu Gebote stehen, haben dazu geführt, daß der Ertrag der Arbeit weit über die Bedürfnisse hinausgeht; das schnelle Anwachsen überschüssiger Besitztümer aber hat immer zur Folge, daß der Besitz seine eigentliche Bedeutung verliert. Man sieht nun nicht mehr den Erwerb als die notwendige Bedingung des Lebens, sondern als Selbstzweck an. Man erwirbt nicht mehr, um zu leben, sondern man lebt, um zu erwerben. Indem aber damit dem Erwerbsleben sein naturgemäßes Ziel genommen wird, wird die Erwerbssucht schrankenlos, während man andererseits für den Wert des gewonnenen Besitzes keinen Maßstab mehr hat und infolgedessen die Verschwendung und der Luxus in erschreckender Weise zunehmen. Dazu kommt außerdem, daß der rapide Aufschwung von Handel und Industrie auch auf die Zusammensetzung dessen, was man die Gesellschaft zu nennen pflegt, einen wesentlichen Einfluß ausübt. Einmal insofern als die Kreise, welche bis dahin in der Gesellschaft den Ton angaben, sich nicht als widerstandsfähig genug erweisen, um gegenüber den Gepflogenheiten der Geldaristokratie an der bisherigen ernsten und einfachen Lebensweise festzuhalten. Und sodann insofern als in den modernen Verhältnissen die Zunahme des Reichtums nicht immer auch zugleich eine Zunahme der Bildung und des Geschmacks bedeutet. Es ist deshalb nicht überraschend, daß das Niveau des gesellschaftlichen Lebens gesunken ist. In weiten Kreisen hat man die Empfindung, daß die Hohlheit und Flachheit des geselligen Verkehrs die äußerste Grenze erreicht hat. Aber trotzdem hat niemand den Mut, den unerträglichen Zustand zu ändern und das unbequeme Joch abzuschütteln. Gesteigert aber wird das Mißbehagen dadurch, daß neben den besitzenden Klassen immer mehr die große Masse der

Besitzlosen sich in den Vordergrund drängt. Die sogenannten unteren Stände haben sich als gelehrige Schüler der oberen Klassen erwiesen. Das Verlangen nach Besitz und Genuß macht sich bei ihnen mit der gleichen Rücksichtslosigkeit und Maßlosigkeit geltend wie bei den Reichen. Merkwürdiger Weise empfindet man aber nur gegenüber der Begehrlichkeit des Proletariats, wie gefährlich der Materialismus für das Leben der Menschheit ist. Solange man den Egoismus als das Privileg des eigenen Standes betrachten und pflegen darf, solange findet man kein Bedenken, sich zu ihm zu bekennen; sobald aber auch die anderen Stände diese Parole ergreifen, erkennt man plötzlich, daß die Mächte, welche die moderne Kultur groß gezogen haben, kulturfeindliche Tendenz haben und auf dem Wege sind, der modernen Kultur den Untergang zu bereiten. Das Kulturproblem ist infolgedessen das aktuelle Problem der modernen Zeit. Das Kulturproblem formuliert sich aber für die moderne Zeit in der Frage, wie es möglich sei, daß eine Kultur, welche grundsätzlich das Wohlergehen und also den Egoismus zum Zielpunkt ihrer Bestrebungen macht, an der rücksichtslosen Geltendmachung des Egoismus zu Grunde gehen muß. Die Antwort auf diese Frage hat aber bereits das Christentum gegeben. Und auch hier wiederum zeigt es sich, daß das Christentum auf einer höheren Warte steht als die moderne Bildung. Während nämlich die Wortführer der modernen Bildung, soweit sie sich mit dem Kulturproblem befaßt haben, insgesamt zu dem Ergebnis kommen, daß man die Kultur abschaffen müsse, weil sie nicht hält, was sie verspricht — ich erinnere nur an Rousseau und Tolstoj –, will das Christentum von solcher Negation der Kultur nichts wissen, sondern sucht der modernen Zeit zum Bewußtsein zu bringen, daß der Mangel der modernen Kultur darin besteht, daß sie eine Scheinkultur ist, daß dagegen ihr das Verständnis für die wahre Kultur fehlt. Wenn nämlich der Ruhm der modernen Zeit in der Kunst der Weltbeherrschung besteht, so gehört doch zur Welt auch der begehrende Wille des Ich. Alle wahre Kultur wird deshalb darin ihren Anfang nehmen müssen,

daß der Mensch die Herrschaft über das Begehren seines eigenen Willens gewinnt. Wo das nicht der Fall ist, wo grundsätzlich das Begehren als die Quelle aller Werte proklamiert wird, da muß selbstverständlich die Kultur in einen unerträglichen Zwiespalt geraten. Indem derjenige, der die Kulturarbeit treibt, sich selbst ihr entzieht und für das Stück Welt, welches er selbst repräsentiert, die Ziele der Kultur nicht gelten läßt, wird von vornherein in die Kultur ein Gegensatz hineingetragen, der notwendig zur Zerstörung der Kultur führen muß. Eine derartig orientierte Kultur ist in der Tat, wie der moderne Pessimismus meint, eine Welt der Unvernunft, sofern sie alle ihre Werke selbst wieder zerstört, indem sie jeden Erfolg in der Beherrschung der Welt außer uns nur dazu dienen läßt, daß wir unfähiger werden zur Beherrschung der Welt in uns. Das Christentum aber erweist sich dem gegenüber schon vom kulturellen Standpunkt aus als eine dem modernen Geiste überlegene Macht, indem es das Ideal der Kultur nicht mit dem Kultus des Ich verwechselt, sondern die Herrschaft über die Welt mit der Herrschaft über das eigene Ich, in dem letzten Endes wir den einzigen Zugang zur Welt haben, beginnen läßt. Die Kultur soll den Menschen auf eine höhere Stufe über den Dingen stellen. Das geschieht aber nicht dadurch, daß wir unseren Willen gefangen geben in den Dienst der Kreatur, daß wir uns knechten lassen durch die Gier des begehrenden Willens. Frei von sich selbst und damit auch ein Herr über die Welt wird der Mensch nur dann, wenn er das Gefühl der Verpflichtung und der Verantwortlichkeit in seinem Leben zur Geltung kommen läßt. Der moderne Materialismus und der moderne Pessimismus können nur dann überwunden werden, wenn der einzelne Mensch und die Völker wieder es begreifen lernen, daß das Leben unter Aufgaben gestellt ist, von deren Erfüllung der Wert des Lebens abhängt. Der Adel des Menschen besteht nicht darin, daß er ein klügeres Tier ist und daß er in raffinierterer Weise als das Tier seinen Gelüsten Befriedigung zu verschaffen weiß, sondern darin, daß er das Leben als ein sittliches Gut erkennt und in

seinem Leben der sittlichen Forderung Raum gibt. Und an diesem Punkte wird es nun deutlich, daß es bei der Lösung des Kulturproblems sich nicht in erster Linie um Einzelfragen handelt. Die mancherlei Veranstaltungen, durch welche der Staat, die Kirche und die Vereine die einzelnen Schäden der Kultur zu beseitigen suchen, sind allerdings notwendig und wertvoll. Aber die entscheidende Frage, von der die Gesundung der modernen Zeit abhängt, ist doch die, ob der Geist des Egoismus auch fernerhin die Herrschaft führen soll oder ob das Bewußtsein der Pflicht wieder zu einer wirksamen Macht im Leben des Einzelnen und im Leben der Gesamtheit werden wird. Nur wenn das Letztere der Fall ist, wird die moderne Kultur vor dem Verderben bewahrt bleiben. Ob es aber der Fall sein wird, das hängt davon ab, ob der Geist des Christentums in denen, welche sich zu ihm bekennen, lebendig und kräftig genug ist, um zu einem bestimmenden Faktor in dem Bewußtsein der modernen Zeit zu werden.

Die Bedeutung, welche das Christentum gegenüber dem modernen Materialismus und Pessimismus hat, besteht also darin, daß es im Gegensatz zu der modernen Scheinkultur die Idee der wahren Bildung zur Geltung bringt, indem es als das höchste Ziel aller Weltbeherrschung nicht die Befriedigung des begehrlichen Sinnes, sondern die Überwindung des eigenen Willens betrachten lehrt. In engem Zusammenhang damit steht dann aber endlich auch die Stellung, welche das Christentum gegenüber den idealen Bestrebungen der modernen Kultur einnimmt.

Auch hier wieder kann allerdings zunächst von einem grundsätzlichen Gegensatz der modernen Kultur und des Christentums nicht die Rede sein. Haben doch zu allen Zeiten die Vertreter des modernen Humanitätsgedankens auf das Christentum sich berufen und ihre eigenen Bestrebungen als die Fortführung dessen, was der Stifter der christlichen Religion gewollt hat, ansehen zu dürfen gemeint. Ja, es könnte sogar den Anschein gewinnen, als ob die moderne Zeit insofern einen wesentlichen Schritt über das Christentum hinausgeführt hätte, als in der Gegenwart die

Idee des rein Menschlichen nicht mehr durch allerlei dogmatischen Formelkram verdunkelt und ihrer praktischen Bedeutung für die Gestaltung des menschlichen Lebens beraubt werden kann. Man ist gern bereit, die geschichtliche Mission des Christentums anzuerkennen; aber man sieht diese geschichtliche Mission des Christentums als erfüllt an, nachdem die Menschheit, wie man meint, zur Reife gediehen ist und nicht mehr der Sinnbilder und Dogmen bedarf, um die Allgemeinheit und Gleichheit der menschlichen Aufgabe zu begreifen.

Indessen trotzdem ist doch auch im Hinblick auf den geistigen Inhalt der modernen Kulturbestrebungen die Grenzlinie gegenüber dem Christentum nicht zu verkennen. So groß auch die Verwandtschaft zwischen dem modernen Humanitätsideal und der Auffassung des Christentums zu sein scheint, so sind doch in Wirklichkeit die Ausgangspunkte beider von einander wesentlich verschieden und infolgedessen hat auch die Idee des rein Menschlichen für beide eine ganz verschiedene Bedeutung. Zuerst nämlich wird man nicht übersehen können, daß die moderne Hochschätzung der menschlichen Persönlichkeit nicht imstande ist, zu eindeutigen Wertmaßstäben zu führen. Es ist im höchsten Maße auffallend, daß in der modernen Zeit schroffer denn je die Tendenz des Demokratismus mit dem Kultus des Genies im Streite liegt. Auf der einen Seite wird immer lauter und immer nachdrücklicher die Forderung erhoben, daß alle Ungleichheit zwischen den Menschen beseitigt werden müsse; aber auf der anderen Seite wird nicht minder energisch die Selbstherrlichkeit des einzelnen Ich proklamiert und in dem Ausleben der eigenen Persönlichkeit die höchste Aufgabe des menschlichen Lebens gesehen. Dieser Gegensatz aber ist keineswegs von zufälliger Art. Wie er vielmehr durch die ganze moderne Zeit sich hindurchzieht und im Fortgang der Geschichte nicht an Schärfe verliert, sondern nur immer deutlicher zutage tritt, so hat er auch seine Wurzel in der eigentümlichen Art, wie die moderne Zeit zu der Idee des rein Menschlichen gelangt. Denn die Hochschätzung der menschlichen Persönlichkeit ist in der modernen Zeit nur eine gesteigerte Form des Selbstbewußt-

seins: weil der Mensch mit seinem Wissen und Können die ganze Welt umspannt, so kennt auch der Respekt, den er vor sich selber hat, keine Grenzen. Nun ist es aber die eigentümliche Ironie des Selbstbewußtseins, daß es immer etwas Besonderes sein will und doch in jedem Menschen sich findet. Das einzelne Ich hat die Vorstellung, daß in ihm selber die Wirklichkeit des Daseins in ganz anderer Weise sich offenbart als in der ihm gegenüberstehenden Welt und daß infolgedessen auch alle übrige Wirklichkeit der Welt dem Werte nach nicht verglichen werden kann mit der Einzigartigkeit des eigenen Lebens. Aber diese Überzeugung von der Einzigartigkeit des eigenen Lebens findet sogleich ihren Widerspruch an der Tatsache, daß das Ichbewußtsein in allen Menschen ohne Ausnahme wiederkehrt und in allen Menschen die gleichen Ansprüche erhebt. Wie aber soll man diese Antinomie überwinden? Man hat nur die Wahl, entweder zu der angeblich vornehmen Moral der Selbstvergötterung sich zu bekennen oder aber die Konsequenzen des Demokratismus zu acceptieren. Indem aber das moderne Bewußtsein immer wieder in diese doppelte Einseitigkeit sich verflochten sieht, wird es deutlich, daß es an einem festen Maßstab für die Beurteilung der Lebenswerte fehlt. Indem die moderne Kultur immer wieder zwischen den beiden Extremen des rücksichtslosen Egoismus und der ordinären Nützlichkeitsmoral hin und her schwankt, zeigt es sich, daß die aus dem Ichbewußtsein gefolgerte Würde des Menschen eine unbestimmte und unfaßbare Größe ist. Dem gegenüber ist es aber von der allergrößten Bedeutung, daß im Christentum die Idee des rein Menschlichen aufhört, ein bloßes Schema zu sein, für welches der Inhalt erst gesucht werden muß. Es gibt allerdings in der Gegenwart auch unter den Theologen nicht wenige, welche meinen, etwas spezifisch Christliches gesagt zu haben, wenn sie von dem unendlichen Wert der einzelnen Menschenseele reden. Aber ob sie nun bei dieser Formel an die große Gestalt des Weimarer Dichterfürsten denken oder in dieser Formel ein geeignetes Schlagwort für politische Parteizwecke sehen, an die Höhe der Beurteilung, unter welche der

christliche Glaube das Leben des Menschen stellt, reicht jenes Schlagwort doch nicht von ferne heran. Für das Christentum kommt vielmehr das Urteil über den Menschen darin zum Ausdruck, daß der Inhalt des menschlichen Lebens an einem Maßstab gemessen wird, der jenseits des Gegensatzes von Genie und Masse liegt. Für den christlichen Glauben ist es von zentraler Bedeutung, daß er von der Würde der menschlichen Persönlichkeit immer nur insofern zu reden weiß, als im Menschen das Ebenbild Gottes gegeben ist. In der Idee von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist der Schlüssel für das Verständnis des menschlichen Lebens und seines Zieles gegeben. Mit voller Deutlichkeit und Bestimmtheit wird es gleich am Eingang der heiligen Schrift — in der biblischen Erzählung von der Erschaffung der Welt — zum Ausdruck gebracht, daß der Sinn des menschlichen Lebens nicht aus den natürlichen Bedingungen seiner Existenz begriffen werden kann: indem der Mensch mit der Bestimmung zur Gottesgemeinschaft geschaffen wird, wird nicht blos im Gegensatz zu aller pantheistischen und deistischen Verkehrung das Werk der Schöpfung als die Tat eines persönlichen Gottes erkannt, sondern zugleich auch ein Ideal proklamiert, von dem aus der Wert des menschlichen Lebens im Unterschied von allem kreatürlichen Leben behauptet werden kann. Nun würde freilich im Hinblick auf den kreatürlichen Eigenwillen des Menschen dies Ideal immer nur die Bedeutung haben können, den Abstand zu vertiefen, in dem der Mensch als Kreatur Gott gegenüber sich befindet, wenn nicht der schaffende Wille Gottes seine Erfüllung gefunden hätte in dem, der den bedeutungsvollen Namen des Menschensohnes für sich in Anspruch nahm. Aber nachdem in der Person Jesu Christi das Ebenbild Gottes seine Verwirklichung gefunden und durch ihn das ferne Ideal der Gottesgemeinschaft zu einer gegenwärtigen Macht in dem Leben der Menschheit geworden ist, haben wir nun auch für den Zusammenhang des irdisch-menschlichen Lebens die Deutung und für den Inhalt des natürlichen Lebens den entscheidenden Maßstab. Denn wenn wir im Christentum es lernen, daß es

nichts Höheres gibt als die Gemeinschaft des persönlichen Lebens, wenn wir in unserem Verhältnis zu Gott es begriffen haben, daß wir in der gegenseitigen Hingabe des Willens ein ganz neues, andersartiges, höheres Leben gewinnen, dann werden wir nicht mehr es als ein Problem empfinden, ob denn nun die Verherrlichung des eigenen Ich oder aber der Nutzen des Anderen unserem Streben den Weg weisen soll. Wir werden es dann verstehen, wie nicht darin der Adel des Menschen besteht, daß um das Recht des Ich oder des Du gestritten wird, sondern darin, daß in der Gemeinschaft des Ich und des Du der Zugang zu einer über das Natürliche hinausgehenden Sphäre des Lebens sich eröffnet. Die moderne Kultur gibt sich vergebliche Mühe, den Gegensatz von Aristokratismus und Demokratismus zu überwinden, und eben damit beweist sie, daß sie den Menschen immer nur als Einzelwesen, als Exemplar seiner Gattung, d. h. als natürliches Wesen zu begreifen vermag. Das Christentum dagegen weiß es zu rechtfertigen, daß der Mensch als Persönlichkeit von aller übrigen Kreatur sich unterscheidet, sofern er die Fähigkeit zur Gemeinschaft besitzt und dadurch zu einer höheren Stufe über dem blos Natürlichen berufen ist. Der Begriff der Persönlichkeit, in dem die moderne Zeit den Ehrentitel des Menschen entdeckt zu haben glaubt, hat demgemäß in Wirklichkeit nur auf dem Boden des Christentums sein Recht und seine Geltung.

Auf allen Gebieten zeigt es sich also, daß die moderne Kultur trotz ihrer Größe der Mängel und Einseitigkeiten nicht entbehrt. Der Wirklichkeitssinn, dessen die moderne Wissenschaft sich rühmt, findet seine Karikatur an dem Vorwitz des Spezialistentums und an der fachmännischen Routine, die aller Lebensweisheit spottet. Die Steigerung der materiellen Kultur, zu der die Kunst der Weltbeherrschung geführt hat, vermischt sich mit dem materialistischen Sinn, um in der Folge den Überdruß und die Verzweiflung an aller Kultur hervorzubringen. Das Bewußtsein der großen Leistungen, welche menschliche Kraft und Klugheit geschaffen hat, weckt die Begeisterung für den

Wert der menschlichen Persönlichkeit, ohne daß doch für den Inhalt des menschlichen Lebens ein idealer Maßstab gewonnen würde. Auf allen diesen Gebieten stellt es sich heraus, daß die moderne Kultur von sich selbst aus zu schweren Schäden gelangt und der Wegweisung bedarf. Aber auf allen diesen Gebieten bietet sich zugleich das Christentum als Heilmittel und Führerin an. Der christliche Gottesglaube erweist auch gegenüber der modernen Kultur seine Überlegenheit darin, daß er die Totalität des Seins umspannt und den Sinn für das Ganze als die Bedingung aller wahren Geistesbildung weckt. Der sittliche Ernst des Christentums macht sich als ein Gegengewicht gegen die Entartung des gesellschaftlichen Lebens und gegen die Zügellosigkeit des begehrenden Willens geltend. Die Pflege des persönlichen Lebens, dessen Reichtum erst in der Gemeinschaft mit Gott sich enthüllt, gibt dem Leben des Menschen einen einzigartigen Wert und dem Streben nach Vollkommenheit ein Ziel, welches für alle Menschen in gleicher Weise vorhanden ist und doch jedem einzelnen die höchste Entfaltung des eigenen Lebens garantiert. Und so hat das Christentum auch gegenüber der modernen Kultur eine große und wichtige Aufgabe zu lösen. Mag immerhin die äußere Lage der christlichen Kirchen den Anschein erwecken, als ob die Zukunft des Christentums nicht mehr zu großen Hoffnungen berechtige, mag immerhin bei dem Streit um einzelne Fragen es so aussehen, als ob der christliche Glaube eine Position nach der anderen seinen vordringenden Gegnern preisgeben müsse, — sobald man nicht auf das Äußere oder auf einzelne Dinge, sondern auf die inneren Triebkräfte sieht, wird man es nicht bezweifeln können, daß auch gegenüber der modernen Kultur das Christentum sich nicht bloß als überlegen, sondern als die Rettung erweisen wird und daß auch die moderne Kultur ebenso wie die antike und mittelalterliche Kultur durch die Segensmacht des christlichen Glaubens überwunden werden wird.

Sünde, Schuld und Sühne.

I.

Der Kampf um die Wahrheit des Christentums wird in der Gegenwart mit großer Lebhaftigkeit geführt. Wenn man die Reihen derjenigen übersieht, die als Feinde des Christentums sich offen bekennen und mit allen Mitteln das Christentum zu überwinden suchen, so läßt es sich nicht verkennen, daß es keine kleine Schar ist, mit der wir zu kämpfen haben. Und es sind auch keineswegs unbekannte Namen, auf deren Autorität der Unglaube sich berufen kann. Aber trotzdem ist es doch mit der Sache des Christentums heute nicht ungünstiger bestellt als in irgendwelchen früheren Zeiten. Es wird allerdings immer wieder die Behauptung aufgestellt, daß das Christentum im Begriff sei, von der Bühne der Geschichte abzutreten und daß es eigentlich nur noch eine Ruine sei. Und dennoch gibt es immer wieder Zeichen und Zeugnisse, welche aufs klarste beweisen, daß das Christentum in Wirklichkeit auch heute noch eine Lebensmacht ist. Das 19. Jahrhundert z. B. wird in der Geschichte des christlichen Glaubens ganz zweifellos nach zwei Seiten hin einen hervorragenden Platz einnehmen. Zuerst nämlich hat es wohl kaum ein anderes Jahrhundert gegeben, in dem die christliche Liebestätigkeit so große Werke zustande gebracht hat wie im 19. Jahrhundert. Und sodann ist es doch gewiß ein deutliches Zeichen von der Lebensmacht des Christentums, wenn im 19. Jahrhundert das große Werk der Mission über die ganze Erde sich ausgebreitet hat. Dazu kommt außerdem, daß auch heute — trotz aller Fortschritte der Wissenschaft — der christliche Glaube immer wieder die Herzen der Menschen gewinnt. Es sind allerdings viele der Meinung, daß der christliche Glaube

vor der modernen „Aufklärung“ nicht standhalten könne. Aber woher mag es dann wohl kommen, daß auch in der Gegenwart so viele durch die „Aufklärung“ hindurch den Weg zum Glauben finden? Und ist denn auch wirklich das, was man „Aufklärung“ nennt, erst eine Errungenschaft der modernen Zeit? Als das Mittelalter zu Ende ging, da feierte auch die „Aufklärung“ einen Triumph nach dem anderen und doch begann die neue Periode in der Geschichte der Welt erst mit der Glaubenstat Martin Luthers. Und als die antike Welt in morsche Trümmer zerbrach, da war ebenfalls die Weisheit der Welt groß und stolz geworden und doch hat Paulus diese Weisheit Torheit genannt und mit dem, was die Welt Torheit nannte, den Sieg gewonnen. Wer die Geschichte der letzten zwei Jahrtausende kennt, der weiß es, daß der Gegensatz von Glaube und Unglaube zu allen Zeiten sich geltend gemacht hat und daß zu allen Zeiten der Unglaube sich seiner Weisheit gerühmt hat, ohne doch die Wahrheit des Christentums überwinden zu können.

Mit dem Christentum ist es deshalb in der Gegenwart nicht ungünstiger bestellt als in irgendwelchen früheren Zeiten. Es ist keineswegs so, als ob die Wissenschaft Schritt für Schritt das Christentum zurückgedrängt habe, so daß nun in der Gegenwart nur noch die letzten Schanzen mit Mühe gehalten würden. Der Kampf um die Wahrheit des Christentums trägt vielmehr heute im wesentlichen dasselbe Gepräge wie vor hundert und vor tausend Jahren. So groß auch die Umwälzungen sind, welche die moderne Naturwissenschaft und die moderne Geschichtswissenschaft herbeigeführt haben, so hängt doch die Entscheidung über die Wahrheit des Christentums heute ebenso wenig wie zu irgend einer anderen Zeit von den Sätzen der Naturwissenschaft oder von den Sätzen der Geschichtswissenschaft ab. Die Ergebnisse der Naturwissenschaft und die Ergebnisse der Geschichtswissenschaft können allerdings zu manchen Zweifeln Anlaß geben; aber ob jemand diese Zweifel überwindet oder aber diesen Zweifeln nachgibt, das hängt nicht von seiner wissenschaftlichen Bildung ab, das hängt vielmehr in erster Linie da-

von ab, ob er ein Verständnis hat für die Wirklichkeit, um die es sich im Christentum handelt, ob er in seinem eigenen Leben von den Erfahrungen etwas weiß, auf denen der christliche Glaube sich aufbaut. Bei der Beurteilung des Christentums wird man es nicht vergessen dürfen, daß der Inhalt unseres Lebens sich niemals restlos auf mathematische und logische Formeln zurückführen läßt. Unser Verstand sucht allerdings immer nach Beweisen und Gründen und Schlüssen. Aber das wirkliche Leben läßt sich doch niemals aus den Begriffen unseres Verstandes konstruieren. Das wirkliche Leben ist doch immer mehr als der Begriff, den wir von ihm haben. Und deshalb hängt auch das Verständnis des Christentums nicht von irgendwelchen wissenschaftlichen Theorien ab. Man wird vielmehr das Christentum nur dann verstehen können, wenn man die Gegenstände, von denen das Christentum redet, mit seinen eigenen Augen sieht und wenn man die Vorgänge, von denen das Christentum Zeugnis gibt, in seinem eigenen Leben erlebt. Die vornehmste Aufgabe der Theologen besteht deshalb auch nicht darin, daß sie mit scharfsinnigen Beweisen oder mit beredten Worten die Menschen zu überreden suchen. Es kommt vielmehr allein darauf an, die Sinne zu schärfen und die Augen zu öffnen, damit die Menschen mit ihren eigenen Augen es sehen, wovon die Rede ist. Wenn ich mit meinem Verstande die Wahrheit des Christentums zu beweisen vermöchte, so müßte ich immer fürchten, daß ein anderer mir die Unzulänglichkeit meiner Logik beweist; aber wenn ich in meinem eigenen Herzen die verborgenen Geheimnisse erkannt habe, die das Christentum offenbar machen will, dann ist solche Erkenntnis für mich ein beständiges und für alle Zeit gegenwärtiges Zeugnis von der Wahrheit des Christentums.

Worin aber besteht denn nun die Wahrheit des Christentums, die wir in unserem eigenen Leben erfahren und durch unser eigenes Herz bezeugen?

Auf diese Frage gibt uns das Christentum die Antwort, indem es vor allen Dingen Selbsterkenntnis von uns fordert.

„Erkenne dich selbst", — das war schon bei den griechischen Philosophen die höchste Forderung der Weisheit. Aber die Schranke der philosophischen Selbsterkenntnis tritt in charakteristischer Weise darin zutage, daß diese philosophische Selbsterkenntnis von dem Bewußtsein der Sünde nichts weiß. Die Philosophie des Sokrates hat ebenso wie die Philosophie Kants mit Nachdruck die Schranken unserer Einsicht und die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis betont. Aber so ungünstig auch ihr Urteil über die Leistungsfähigkeit unseres Verstandes lautete, so hat doch immer die Philosophie dem Optimismus gehuldigt, wenn es um das Urteil über die sittlichen Leistungen des Menschen sich handelte. Der Wille des Menschen ist von Haus aus gut, — das ist zu allen Zeiten das Bekenntnis der Philosophen gewesen. Man will es allerdings nicht leugnen, daß der Wille sehr oft den Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins nicht entspricht; aber wenn das der Fall ist, so scheint es sich dabei doch nur um gelegentliche Schwäche unseres Willens oder um Unwissenheit zu handeln.

Im Christentum dagegen ist das Urteil über den Willen ein durchaus pessimistisches Urteil. An der Spitze der Bibel steht die Erzählung vom Sündenfall und durch die ganze Bibel hindurch zieht sich der Gedanke, daß der Mensch ganz und gar in Sünden verloren ist und daß er von sich selbst aus niemals zum Guten zu gelangen vermag. Und ebenso kann man zu allen Zeiten in der Geschichte des Christentums die Beobachtung machen, daß diejenigen Männer, die den größten Einfluß auf die Geschichte des Christentums ausgeübt haben und von allen als die Führer der Christenheit anerkannt werden — Männer wie Paulus, Augustin und Luther —, mit dem größten Nachdruck von der Sündhaftigkeit des menschlichen Willens geredet haben.

Die Selbsterkenntnis, von der das Christentum redet, unterscheidet sich demgemäß von der philosophischen Selbsterkenntnis dadurch, daß die christliche Selbsterkenntnis zu dem Bekenntnis der Sünde führt. Die christliche Selbsterkenntnis hat darin ihre

Eigentümlichkeit, daß sie nicht bloß von den Grenzen des Verstandes, sondern auch von der sittlichen Unfähigkeit des Willens weiß, daß sie nicht bloß auf den Intellekt des Menschen, sondern auf den ganzen Menschen und deshalb auch auf den Willen des Menschen sich erstreckt.

Indessen gerade diese starke Betonung der Sünde hat nun zu allen Zeiten den Widerspruch gegen das Christentum herausgefordert. Und auch in der Gegenwart ist es gerade das stark ausgeprägte Sündenbewußtsein, was für viele zu einem Stein des Anstoßes wird. Das Gefühl des modernen Menschen bäumt sich gegen dies strenge und harte Urteil auf. Man empfindet es geradezu als eine krankhafte Verirrung, wenn alles Tun des Menschen als Sünde beurteilt wird. Man empfindet es geradezu als eine unwürdige Selbsterniedrigung, wenn das natürliche Wesen des Menschen für völlig verderbt und ohne Einschränkung für böse erklärt wird. Oder wenn vielleicht auch nicht überall diese starke Antipathie gegenüber dem christlichen Sündenbewußtsein sich geltend macht; so hat sicher doch der weitverbreitete Mangel an Verständnis für das Christentum in diesem Mangel an Sündenerkenntnis seinen Grund: weil man das Verderben nicht sieht, aus dem das Christentum erretten will, so hat man auch für die Verkündigung des Christentums kein rechtes Interesse und für die Gaben, welche es bringen will, keinen Sinn.

Worin aber hat nun dieser Gegensatz zwischen dem Christentum und dem Bewußtsein des modernen Menschen seinen Grund? Ist die Abneigung des modernen Menschen gegenüber dem ethischen Pessimismus des Christentums sachlich begründet? oder hat vielleicht diese Haltung des modernen Menschen gegenüber dem Christentum doch nicht in der tieferen sittlichen Einsicht, sondern in anderen Bedingungen ihren Grund?

Bei der Beantwortung dieser Frage wird man insbesondere auf eine Tatsache hinzuweisen haben, die für das geistige Leben der Gegenwart von der allergrößten Bedeutung ist. Und diese Tatsache besteht darin, daß die großen Erfolge der modernen

Kultur einen tiefen Eindruck von der Leistungsfähigkeit des menschlichen Willens erwecken. Die moderne Kultur hat den Beweis erbracht, daß der Mensch imstande ist, mit seinem Willen alle Dinge sich untertan zu machen. Die Energie und die Geduld und die unermüdliche Ausdauer, mit der der menschliche Wille diese erstaunliche Herrschaft über die Mächte der Natur gewonnen hat, ist doch zweifellos etwas Großes und es muß doch gewiß immer wieder unsere Bewunderung hervorrufen, wenn wir es uns vergegenwärtigen, wie der Mensch im Laufe der Jahrtausende aus kümmerlichen und rohen Anfängen heraus bis zu der geistigen Höhe emporgestiegen ist, auf der er heute steht. Wenn wir an alle die mancherlei Entdeckungen und Erfindungen denken, die in den letzten Jahrhunderten gemacht worden sind, dann können wir uns doch dem Eindruck nicht entziehen, daß das große Werk der Kultur ein deutlicher Beweis für die Kraft des menschlichen Willens ist. Aber mit diesem Eindruck von der Kraft und Leistungsfähigkeit des menschlichen Willens verträgt sich das pessimistische Urteil des christlichen Sündenbewußtseins schlecht. Nachdem wir im Blick auf die Kultur uns daran gewöhnt haben, dem menschlichen Willen alles zuzutrauen, können wir doch unmöglich zu dem Urteil uns verstehen, daß der Wille des Menschen ohnmächtig zu allem Guten sei. Nachdem wir im Blick auf die Kultur es gelernt haben, die großen Leistungen des menschlichen Willens zu bewundern, können wir doch unmöglich zu dem Urteil uns verstehen, daß alles Tun des Menschen verwerflich und sündig sei. Mit anderen Worten: wenn dem modernen Menschen das christliche Urteil über die Verderbtheit des menschlichen Willens so fremdartig und so unsympathisch erscheint, so hat das darin seinen Grund, daß für das Bewußtsein des modernen Menschen das Interesse an der Kultur im Vordergrunde steht und daß eben dies Interesse an der Kultur den Eindruck von der Leistungsfähigkeit des menschlichen Willens erweckt.

Aber trotzdem ist nun doch der Gegensatz, in dem sich in dieser Beziehung das moderne Bewußtsein gegenüber dem

Christentum befindet, kein unüberwindlicher Gegensatz. Wir können vielmehr die Bewunderung für die Leistungen der modernen Kultur durchaus teilen und dennoch an dem pessimistischen Urteil der christlichen Ethik festhalten. Wir können es allerdings begreifen, daß die moderne Kulturbegeisterung eine Stimmung erzeugt, welche dem christlichen Sündenbewußtsein nicht günstig ist; aber damit ist doch die Wahrheit des christlichen Urteils noch nicht widerlegt. Die christliche Selbsterkenntnis aber will mehr als bloß eine Stimmung sein: sie erhebt den Anspruch, Wahrheit zu sein. Wenn aber dieser Anspruch berechtigt sein soll, so werden wir uns davon überzeugen müssen, daß in der Tat die Anerkennung dessen, was der Mensch in der Kulturarbeit geleistet hat, den ethischen Pessimismus des Christentums nicht ausschließt.

Diese Ueberzeugung können wir nun aber gewinnen, sobald wir uns vergegenwärtigen, was denn eigentlich der moderne Mensch am Willen rühmt und was denn eigentlich das Christentum am Willen zu tadeln findet.

Sobald wir uns nämlich diese Frage vorlegen, wird es sofort deutlich, daß das zwei ganz verschiedene Dinge sind. Das eine Mal handelt es sich um das Verhalten des Willens gegenüber der Natur und das andere Mal um das Verhalten des Willens gegenüber dem sittlichen Gebot. Das eine Mal haben wir es lediglich mit der Kraft des Willens zu tun, und das andere Mal kommt es auf die Gesinnung des Menschen, d. h. auf die Beschaffenheit des Willens, an. Zur Beherrschung der Natur braucht der Mensch außer der Vernunft nur einen starken Willen; aber wenn der Wille auch noch so stark ist, so ist er um deswillen doch noch nicht ein guter Wille. Es gibt doch auch böse Charaktere, die eine erstaunliche Energie des Willens besitzen.

Wir können infolgedessen aus den Taten, die der Mensch vollbringt, niemals auf die Beschaffenheit seines Willens schließen. Sobald wir aber nach den Beweggründen fragen, aus denen der Mensch handelt, dann ist es ganz gleichgültig, ob wir dabei

unser Augenmerk richten auf die großen Werke der Kultur oder aber ob wir auf die alltäglichen Vorgänge des gewöhnlichen Lebens reflektieren. Sobald wir nämlich nach den Beweggründen fragen, aus denen der Mensch handelt, ist das Ergebnis immer dasselbe. Denn im Grunde kennt der Mensch immer nur einen Beweggrund und das ist die Rücksicht auf sich selbst.

Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß das ein hartes Urteil ist. Aber wer wirklich ehrlich gegen sich selbst sein will, der wird es nicht bestreiten können, daß es sich so verhält: Genußsucht, Ehrgeiz und Eigenwille, das sind in jedem menschlichen Leben die eigentlichen Großmächte.

Das schließt allerdings nicht aus, daß im einzelnen der Mensch ein großes Maß von Selbstlosigkeit und Opferwilligkeit besitzen kann. Wenn es sich darum handelt, daß wir ein bestimmtes Ziel erreichen, dann können wir allerdings auf manches verzichten. Wenn es sich darum handelt, daß wir denen dienen, die uns nützlich sind, dann können wir allerdings Entsagung üben und Opfer bringen. Aber es ist dann doch immer nur unser eigenes Interesse, was uns zu diesem Opfer treibt. Es ist dann doch immer nur das größere Glück, um dessen willen wir die Widerwärtigkeiten und Unbequemlichkeiten ertragen.

Dazu kommt, daß die Gewohnheit und der Zwang der Sitte in vielen Dingen unseren Willen bestimmt. Gar mancher ist stolz darauf, daß er durch seinen Fleiß und durch seine Treue es zu etwas gebracht hat; aber in Wirklichkeit haben die äußeren Umstände und Verhältnisse ihn zu dem gemacht, was er ist. Gar mancher sieht mit Verachtung auf diejenigen, welche durch irgend ein grobes Vergehen mit dem Strafgesetzbuch in Kollision geraten sind; aber in Wirklichkeit ist es nur die Furcht vor der Strafe oder die größere Klugheit, was ihn selbst vor dem gleichen Schicksal bewahrt hat.

Aber trotzdem hängt das Urteil über die Gesinnung des Menschen nicht ab von seiner äußeren Stellung und von seinem äußeren Verhalten. Sobald wir aber das Herz des Menschen ansehen, dann finden wir bei jedem Menschen die Wurzel, aus

der das Böse stammt. Denn wenn es keinen äußeren Zwang und keine Strafe gäbe, dann würden wir alle unserem Willen die Zügel lassen und nur durch das Begehren unseres Willens uns leiten lassen.

Aber gegen dies Urteil scheint dann allerdings der Umstand zu sprechen, daß doch jeder Mensch auch soziale Triebe kennt. Die Mutterliebe, die Freundesliebe und die Vaterlandsliebe, das sind doch alles sittliche Mächte. Es wäre doch unrecht, wenn man auch das einfach als einen erweiterten Egoismus bezeichnen und für verwerflich erklären wollte. In diesen Trieben scheint vielmehr wirklich der selbstsüchtige Eigenwille überwunden zu sein.

Und in der Tat wäre es nicht bloß undankbar, sondern auch ein Zeichen der Blindheit, wenn man den Reichtum nicht erkennen wollte, den Gott in unser Leben gelegt hat, indem er diese Triebe in unser Herz pflanzte. Es ist zweifellos das Beste, was wir an irdischen Gütern haben, daß der natürliche Zusammenhang der Menschen unter einander ein enges Band der Gemeinschaft unter ihnen knüpft. Aber trotzdem sind doch auch diese sozialen Triebe des Menschen kein Beweis dafür, daß der Wille des Menschen von Haus aus ein guter Wille sei.

Schon der Umstand, daß diese sozialen Triebe auch bei den Tieren sich finden, deutet darauf hin, daß diese natürlich begründete Gemeinschaft nicht als eine sittliche Tat unseres Willens gelten kann. Die Instinkte sind an und für sich doch eine zwingende Macht für den Willen. Der Wille muß ihnen gehorchen, weil die Natur ihn zwingt; aber der Wille wird doch dadurch nicht anders als er ist. Es ist deshalb auch nicht überraschend, daß auch solche Menschen dieser sozialen Triebe fähig sind, die im übrigen unter der Herrschaft der Selbstsucht stehen. Ja, es sind vielmehr auch diese natürlichen Instinkte insofern ein Zeugnis für die Verderbtheit des menschlichen Willens, als die menschliche Selbstsucht auch diese natürlichen Triebe befleckt und verdirbt. Denn wenn auch die Treue der Mutterliebe ein edles und köstliches Kleinod ist, so läßt es sich doch nicht

leugnen, daß oft genug die Liebe der Mutter zu ihrem Kinde zur Schwäche und Eigenliebe wird. Und wenn auch die Liebe zum Vaterlande imstande ist, flammende Begeisterung in unserem Herzen zu erwecken, so läßt sich doch nicht leugnen, daß oft genug die nationale Leidenschaft die Bosheit des menschlichen Herzens in der erschreckendsten Weise offenbar gemacht hat. Gerade aber in dieser Entstellung und Verzerrung dessen, was wir von Natur als eine Gabe empfangen haben, zeigt es sich, wie der menschliche Wille nicht die Wurzel des Guten, sondern die Wurzel des Bösen ist. Indem der menschliche Wille die Bande der Gemeinschaft, welche die Natur um uns schlingt, in den Dienst der Selbstsucht stellt, wird es offenbar, daß nicht einmal die Natur stark genug ist, den Willen auf die Bahn des Guten zu lenken.

Nicht wesentlich anders verhält es sich dann aber schließlich auch mit denjenigen Handlungen, die weder in der Rücksicht auf den eigenen Nutzen noch auch in dem von Natur uns eingepflanzten Triebe ihren Ursprung haben, bei denen vielmehr ein plötzlicher und unvermittelter Entschluß zu irgend einer großen und außergewöhnlichen Tat der selbstlosen Hingabe uns treibt. Also wenn z. B. ein Mensch sein eigenes Leben aufs Spiel setzt, um einen Ertrinkenden zu retten. Oder wenn sonst in irgend einer großen Not die Gefahr des eigenen Lebens nicht geachtet wird. In solchen Fällen scheint doch der Beweis gegeben zu sein, daß der menschliche Wille für das Gute empfänglich ist. Und trotzdem können doch auch diese Beispiele unser Urteil nicht ändern. Es ist vielmehr schon eine sehr bedenkliche Sache, daß wir solche Handlungen, bei denen nicht unser eigener Nutzen oder unser natürliches Interesse mitspricht, mit dem Glorienschein des Heldentums umgeben. Wir fordern es nicht von jedem als seine Pflicht, daß bei der sittlichen Tat die Rücksicht auf das eigene Wohlergehen vergessen werde. Wir bezeugen es vielmehr durch die Bewunderung, mit der wir solche Taten aufnehmen, daß wir sie eigentlich nicht erwartet haben. Und insofern ist nun gerade das Lob, welches wir solchen

Handlungen spenden, ein Hinweis darauf, daß wir tatsächlich doch ein ungünstiges Urteil über den menschlichen Willen haben. Indem wir durch die Tat der selbstlosen Hingabe im höchsten Grade überrascht und innerlich ergriffen werden, kommt es zum Ausdruck, daß wir eigentlich dem Willen selbstlose Hingabe überhaupt nicht zutrauen. Und in der Tat sind es auch nicht bloß ganz seltene Augenblicke, in denen ein Mensch zu solchen außergewöhnlichen Handlungen gelangt. Es sind vielmehr auch immer nur momentane Regungen des Willens, die nur ganz vorübergehend den Zusammenhang unseres Lebens unterbrechen. Die Ereignisse, durch welche derartige Handlungen ausgelöst werden, haben darin ihre Eigentümlichkeit, daß der Mensch gewissermaßen gar nicht zur Besinnung kommt. Die Wucht des Eindrucks ist so groß, daß von einer Entschließung des Willens überhaupt gar nicht geredet werden kann. Die äußeren Umstände sind es, welche den Willen widerstandslos machen. Es ist mehr ein Erleiden, um das es sich handelt, als ein Tun des Menschen.

Und so erweist sich nun alles das, was gegen die Selbstsucht des menschlichen Willens zur Geltung gebracht werden kann, als ein bloßer Schein. Wir leugnen es zwar nicht, daß es gute Handlungen gibt, Handlungen, die — an dem Maßstab unseres sittlichen Bewußtseins gemessen — bestehen können. Aber wir leugnen es allerdings, daß man aus diesen Handlungen die Gesinnung des Menschen, die Beschaffenheit seines Willens erkennen könne. Die Triebfeder unseres Willens ist vielmehr immer und überall die, daß wir uns selbst zur Geltung bringen. Es ist deshalb auch nicht ein Zeichen der Entartung, sondern vielmehr ein Schritt zur Wahrheit, wenn in der modernen Philosophie in verhüllter und in unverhüllter Form der Egoismus als der eigentliche Sinn des Lebens gepriesen wird. Denn das ist in der Tat unser höchstes Ideal. Wenn wir alles das abziehen, was die Gewohnheit und die Lüge der Konvention aus uns macht, dann bleibt allerdings nur die Selbstsucht zurück. Wenn wir nicht bloß auf die äußere Seite unseres Lebens sehen,

sondern auf die innere Beschaffenheit unseres Herzens, dann kann es allerdings nicht verborgen bleiben, daß jeder Mensch sich selbst zum Mittelpunkt der Welt macht und bei allem, was ihm begegnet, immer nur darauf aus ist, sich selbst zur Geltung zu bringen.

Aber wenn zwar das Christentum mit der modernen Philosophie darin übereinstimmt, daß es ebenso wie diese über die eigentlichen Beweggründe des menschlichen Herzens sich nicht täuschen läßt, so unterscheidet sich doch das Christentum von der modernen Philosophie dadurch, daß es das, was tatsächlich ist, zu unterscheiden vermag von dem, was sein soll. Denn das Christentum sieht die Selbstsucht des Menschen nicht als Ideal an, sondern als Sünde. Das Christentum kann es nicht zugeben, daß der Mensch der Mittelpunkt der Welt sei, weil es Gott als den Mittelpunkt der Welt kennt. Wenn wir nichts anderes sind als ein zufälliges Produkt einer zufälligen Summe von Atomen, dann ist es allerdings kein Unrecht, daß wir als das, was wir sind, uns zu behaupten suchen. Im Reiche der Natur ist der Egoismus das Gesetz alles Lebens. Aber wenn es einen Gott gibt, der die Welt und den Menschen geschaffen hat, dann ist der Wille des Menschen ein Widerspruch gegen Gott. Denn darin besteht die Sünde, daß wir Gott nicht anerkennen wollen. Indem wir bei allem, was wir tun und erleben, immer nur an uns selbst denken, vergessen und verachten wir Gott. Indem wir alle Dinge als Mittel für uns in Anspruch nehmen, rauben wir Gott seine Ehre und spotten seiner Herrlichkeit.

Die christliche Selbsterkenntnis unterscheidet sich demgemäß von der philosophischen Selbsterkenntnis dadurch, daß sie aufs innigste verbunden ist mit der Gotteserkenntnis. Das christliche Sündenbewußtsein hat nicht darin seine Eigentümlichkeit, daß es über den Menschen Aussagen tut, welche die Philosophie bestreiten müßte. Das christliche Sündenbewußtsein hat vielmehr darin seine Eigentümlichkeit, daß es bei den Aussagen, welche es über den Menschen tut, zugleich an den Willen Gottes denkt. Und deshalb hängt auch die Entscheidung über

die Wahrheit des christlichen Sündenbewußtseins schließlich ganz allein davon ab, ob es einen Gott gibt oder nicht. Es kann niemand dem Christentum den Vorwurf machen, daß es bei seinem Urteil über den Menschen der Wirklichkeit nicht gerecht werde. Die christliche Ethik redet vielmehr von Tatsachen, die jeder Mensch anerkennen muß. Aber die besondere Bedeutung, welche das Christentum diesen Tatsachen beilegt, indem es die Selbstsucht des Menschen als Sünde bezeichnet, kann allerdings nur der anerkennen, der von dem Anspruch Gottes an den Menschen etwas weiß. Und infolgedessen führt die christliche Selbsterkenntnis mit Notwendigkeit zu der Frage, was uns denn das Recht gibt, von Gott zu reden und von dem Anspruch, den Gott an den Menschen stellt.

II.

Die christliche Erkenntnis von der Sünde erschöpft sich nicht in dem Satze, daß unser Wille seiner Beschaffenheit nach von Haus aus böse ist. Die eigentliche Bedeutung der christlichen Sündenerkenntnis besteht vielmehr darin, daß wir im Hinblick auf unsere Sünde uns Gott gegenüber verantwortlich fühlen. Das, was wir Sünde nennen, ist nicht bloß eine Unvollkommenheit unseres Willens, sondern Schuld gegen Gott.

Aber sobald wir nun von Verantwortung und Schuld reden, erhebt sich alsbald die Frage, ob das nicht längst veraltete Begriffe sind. Der moderne Mensch weiß mit diesen Worten nicht recht etwas anzufangen. Unser Zeitalter hat darin seine Eigentümlichkeit, daß es alles naturwissenschaftlich zu begreifen sucht. Wir haben uns unter dem Einfluß der Naturwissenschaft daran gewöhnt, bei allem Geschehen auf den gesetzmäßigen Zusammenhang zu achten. Es gibt nichts, was in der Gegenwart so fest in den Gemütern haftete, wie die Vorstellung von der Herrschaft der Naturgesetze. Sobald man aber mit dieser Vorstellung von der naturgesetzlichen Notwendigkeit alles Geschehens Ernst macht, scheint doch von Verantwortung und Schuld nicht mehr die Rede sein zu können. Denn Verantwortung und Schuld setzen doch

die Freiheit des Menschen voraus; wie aber sollte wohl Freiheit möglich sein in dieser Welt der Notwendigkeit!

Indessen auch bei dieser Frage haben wir es nun doch nicht mit einem Problem zu tun, welches erst in der modernen Zeit entstanden ist. Es ließe sich vielmehr sehr leicht der Nachweis führen, daß der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit zu allen Zeiten die Menschen beschäftigt hat. In der Geschichte der Philosophie taucht immer wieder diese Frage auf und es wiederholt sich immer wieder die sonderbare Erscheinung, daß in beständigem Wechsel bald um der Verantwortung willen die Freiheit behauptet, bald um der Notwendigkeit willen die Verantwortung geleugnet wird. Ja, es gibt wohl kaum eine andere Frage, welche so wie diese die Zuversicht zu der Kunst des philosophischen Denkens zu erschüttern imstande ist. Denn was sollen wir wohl von der Wissenschaft der Philosophen halten, wenn sie trotz alles Streites bis auf den heutigen Tag sich nicht geeinigt haben, ob sie auf die Frage nach der Freiheit mit Ja oder mit Nein antworten sollen!

Und wenn nun trotzdem in dem Bewußtsein der modernen Zeit die Meinung vorherrscht, als ob doch um der naturgesetzlichen Notwendigkeit willen die sittliche Verantwortung unmöglich sei, so hat das lediglich darin seinen Grund, daß in der Gegenwart die großen Erfolge des naturwissenschaftlichen Erkennens in einseitiger Weise unsere Auffassung von der Welt beeinflussen. Wir haben den Eindruck, als ob allein die Maßstäbe des naturwissenschaftlichen Erkennens bei der Beurteilung des Weltgeschehens in Betracht kommen dürfen. Wir haben uns daran gewöhnt, die Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit, welche für die Erscheinungen im Raume gilt, überall in der Welt zu suchen und auf alles Geschehen anzuwenden. Wir bilden uns ein, daß wir die Welt wissenschaftlich immer nur insoweit zu begreifen vermögen, als wir den notwendigen Zusammenhang in ihr erkennen. Und indem wir so — bewußt oder unbewußt — die Naturwissenschaft zur einzigen Quelle der Erkenntnis machen, ist es nicht überraschend, daß für unser Verständnis der Welt

die Tatsachen des sittlichen Lebens keine Bedeutung gewinnen. Die Stimme des Gewissens redet zwar auch eine deutlich vernehmbare Sprache; aber das, was sie uns zu sagen hat, ist so wenig vereinbar mit unseren naturwissenschaftlichen Grundsätzen, daß wir in unserem Weltbilde mit ihm nichts anzufangen wissen. Das Bewußtsein der sittlichen Freiheit läßt sich so wenig auf eine naturwissenschaftliche Regel zurückführen, daß man notwendiger Weise den Versuch machen muß, dies Bewußtsein der sittlichen Freiheit für bloße Selbsttäuschung zu erklären.

Aber tatsächlich ist die naturwissenschaftliche Betrachtung der Dinge nicht die einzige Quelle unserer Erkenntnis. Tatsächlich erschöpft sich die Welt der Wirklichkeit nicht in dem, was mit Hülfe des naturwissenschaftlichen Experiments festgestellt werden kann. Und wenn auch in der Gegenwart die ausschließliche Hochschätzung der naturwissenschaftlichen Methode an der Tagesordnung ist, so werden doch immer wieder Zeiten kommen, in denen man von dieser Einseitigkeit sich wieder frei macht. Und es lassen sich auch bereits deutlich genug die Zeichen erkennen, welche darauf hindeuten, daß die Wissenschaft abermals im Begriff ist, von der naturalistischen Auffassung zum Idealismus sich zu wenden. Es werden immer mehr Stimmen laut, welche es als eine Gefahr für die Wissenschaft bezeichnen, wenn die Welt der sinnlichen Wirklichkeit als der einzige Gegenstand der Wissenschaft betrachtet wird. Es wird immer deutlicher als die wichtigste Aufgabe der modernen Wissenschaft erkannt, die Geisteswissenschaften als ebenbürtig mit der Naturwissenschaft wieder zu Ehren zu bringen und bei der Gestaltung der Weltanschauung auf die Eigenart des geistigen Lebens Rücksicht zu nehmen. So sehr auch die Axiome des Naturalismus dem modernen Bewußtsein sich eingeprägt haben und so sehr auch die naturalistische Weltanschauung zum Gemeingut der großen Massen geworden ist, so handelt es sich dabei — vom Standpunkt der Wissenschaft aus — doch nur um eine Zeitströmung, die über kurz oder lang durch eine andere Zeitströmung abgelöst wird.

Für den christlichen Glauben freilich kann es sich nicht darum handeln, daß wir auf diese Wendung warten und unsere Hoffnung auf den Sieg des Idealismus setzen. Es wäre vielmehr schlimm um das Christentum bestellt, wenn die Streitfragen der Philosophie über die Wahrheit des Christentums entscheiden würden. Die Empfänglichkeit für die Verkündigung des Christentums mag immerhin verschieden sein, je nachdem ob der Naturalismus oder aber der Idealismus die Zeit beherrscht; aber die Wahrheit des Christentums hängt nicht davon ab, — die Wahrheit des Christentums liegt vielmehr jenseits des Gegensatzes der philosophischen Schulen.

Und das tritt nun mit besonderer Deutlichkeit gerade bei dem Problem, um das es sich im gegenwärtigen Zusammenhange handelt, zutage.

Die Eigentümlichkeit der christlichen Auffassung besteht nämlich darin, daß das Christentum rückhaltlos die Unfreiheit des menschlichen Willens betont und trotzdem ebenso rückhaltlos von der Schuld der Sünde redet. Was in den Formeln der Philosophie als ein unlösbarer Widerspruch sich darstellt, wird im Christentum mit vollem Bewußtsein als die Lösung des Problems proklamiert. Während die Philosophen sich streiten, ob der Determinismus oder aber der Indeterminismus Recht habe, gibt das Christentum beiden Unrecht, um zugleich diesen Gegensatz aufzuheben und zu überwinden.

Auf der einen Seite nämlich betont das Christentum noch viel stärker als irgend welche Philosophie die Unfreiheit des menschlichen Willens. Es ist zu allen Zeiten ein wesentlicher Satz der christlichen Lehre gewesen, daß der Mensch sich nicht selbst zu erlösen vermöge. Aber bei dieser Unfreiheit, von der das Christentum redet, handelt es sich nicht darum, daß der Wille blos unter einem äußeren Zwang der Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit steht; vielmehr die Unfreiheit des Willens, von der das Christentum redet, besteht darin, daß der Wille innerlich nicht ein anderer werden kann. Wir wollen nicht bloß sagen, daß das, was wir heute sind, nur das notwendige Er-

gebnis von gestern und vorgestern ist; sondern wir sind der Meinung, daß die natürliche Selbstsucht, welche uns innewohnt, das direkte Gegenteil der Gesinnung ist, welche wir nach dem Zeugnis unseres Gewissens haben sollten, und daß die selbstsüchtige Gesinnung sich niemals von selbst in ihr Gegenteil verwandeln kann.

Es handelt sich also für uns gar nicht um die Frage, ob wir bei unserem Handeln durch bestimmte Ursachen bestimmt werden oder aber ob wir ohne jede Ursache handeln. Unser Gewissen sagt uns vielmehr immer nur, ob das, was wir tun, recht oder unrecht ist.

Die christliche Ethik unterscheidet sich infolgedessen von der philosophischen Ethik dadurch, daß sie den absoluten Abstand betont, der zwischen dem Inhalt unseres Lebens und dem Inhalt des göttlichen Lebens besteht. Für die naturwissenschaftliche Betrachtung kommt der Wille immer nur als eine Kraft in Betracht, welche die Ursache von bestimmten Wirkungen und selbst das Produkt von bestimmten Ursachen ist. Es ist deshalb für die naturwissenschaftliche Betrachtung ganz gleichgültig, was den Inhalt des Willens ausmacht. Ebenso wie es für die Mathematik ganz gleichgültig ist, was für Körper es sind, an denen die mathematischen Gesetze nachgewiesen werden, ebenso ist es für die Naturwissenschaft ganz gleichgültig, was für Kräfte es sind, an denen der ursächliche Zusammenhang des Geschehens nachgewiesen wird. Aber das sittliche Bewußtsein hat es gerade mit dem Inhalt unseres Willens zu tun. Das sittliche Urteil zeigt uns, daß der Wille einen anderen Inhalt haben soll, als er tatsächlich hat, und das sittliche Urteil zeigt uns zugleich, daß der Wille sich selbst diesen neuen Inhalt nicht geben kann.

Oder wenn wir nun diese abstrakten Begriffe an den Sätzen der christlichen Ethik veranschaulichen wollen: die Bedeutung der christlichen Sittlichkeit besteht darin, daß sie den menschlichen Willen an dem göttlichen Willen mißt, wie wir ihn in der Person Jesu Christi kennen lernen. Wenn wir bloß den

natürlichen Menschen kennen, dann müssen wir zu dem Urteil gelangen, daß der Wille immer nur einen und denselben Inhalt haben kann, nämlich den, daß er sich selbst liebt und sich selbst durchzusetzen sucht. Aber das Kreuz Christi gibt uns den Beweis, daß der aus Gott geborene Wille einen anderen Inhalt hat. Wenn wir das Leben und Sterben Jesu Christi ansehen, dann lernen wir eine ganz neue Welt kennen, in der nicht das Gesetz der Selbstsucht, sondern das Gesetz der sich selbst verleugnenden Liebe herrscht. Und wenn wir nun diese Welt der göttlichen Liebe mit der Welt der menschlichen Selbstsucht vergleichen, dann merken wir es zugleich, daß zwischen beiden ein himmelweiter Abstand besteht, den wir nicht zu überbrücken vermögen. Und das ist dann die Unfreiheit, von der wir reden.

Es handelt sich also beim sittlichen Gebot nicht darum, daß wir den Zwang der Naturgesetze durchbrechen oder aus dem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen heraustreten; es handelt sich beim sittlichen Gebot vielmehr darum, daß wir die Liebe Gottes in unser Herz aufnehmen sollen, obgleich doch unser Herz von Selbstsucht erfüllt ist.

Wenn das aber der Fall ist, dann ist es einleuchtend, daß die Unfreiheit, von der das Christentum redet, noch viel weniger überwunden werden kann als der Zwang, den die Naturgesetze auf uns ausüben. Das Problem, um welches es sich in der christlichen Ethik handelt, ist ein viel tieferes Problem als dasjenige, um welches Determinismus und Indeterminismus streiten. Denn es handelt sich nun nicht mehr um die Frage, welche Stellung der Mensch gegenüber der Natur einnimmt, sondern um die Frage, wie der Mensch das Leben gewinnt, das Gott hat.

Aber nicht minder einleuchtend ist es dann auch, daß die Verantwortung, von der das Christentum redet, eine andere Bedeutung gewinnt, als sie nach der Meinung der Philosophen hat. Das Gefühl der Verantwortung, welches wir haben, ist nicht ein Hinweis darauf, daß wir willkürlich so oder so handeln können. Das Gefühl der Verantwortung bringt uns vielmehr zum Bewußtsein, daß wir nicht nach unserem Belieben so oder so handeln

dürfen. Nach der Meinung der Philosophen soll das Gefühl der Verantwortung darauf hinweisen, daß unser Wille das Vermögen hat, der sittlichen Aufforderung zu gehorchen. Nach der christlichen Auffassung dagegen soll uns das Gefühl der Verantwortung darauf aufmerksam machen, daß Gott den Ungehorsam gegen seinen Willen nicht duldet. Wenn der menschliche Wille dem göttlichen Willen begegnet, dann ist es nicht mehr in sein Belieben gestellt, ob der Mensch Gott gehorchen oder ihm widerstreben will: Gott fordert vielmehr den Gehorsam und bestraft den Ungehorsam. Auch in den Verhältnissen des menschlichen Lebens stellt das Gefühl der Verantwortung und der Schuld überall da sich ein, wo wir es mit einer Autorität zu tun haben. Wir fühlen uns verantwortlich gegenüber den Gesetzen des Staates und ebenso haben die Kinder das Gefühl der Schuld, wenn sie das Gebot ihrer Eltern übertreten haben. Aber in allen diesen Fällen handelt es sich bei dem Gefühl der Verantwortung und Schuld immer um die Überzeugung, daß die böse Handlung nicht bloß eine Verkehrtheit war, daß vielmehr der Wille, dem die Autorität zukommt, die Übertretung nicht ohne weiteres durchgehen läßt, sondern mit einer Gegenwirkung reagiert.

Das Gefühl der Schuld ist demgemäß das Bewußtsein, Strafe verdient zu haben. Durch die ungehorsame Tat ist die Autorität in Frage gestellt. Es ist infolgedessen eine sittliche Notwendigkeit, daß die Autorität gegenüber dem ungehorsamen Willen sich behauptet, und das geschieht, indem über den ungehorsamen Willen Strafe verhängt wird.

Nach der Meinung vieler ist allerdings die Vorstellung, daß Gott Vergeltung übt, eine sehr anstößige Vorstellung. Die Idee der Vergeltung scheint ihnen keine sittliche Idee zu sein. Man ist vielmehr der Ansicht, daß die Idee der Vergeltung ein Überrest sei aus den rohen und unzivilisierten Zeiten, in denen jede Beleidigung durch eine neue Beleidigung und jedes Unrecht durch ein neues Unrecht gerächt wurde. Oder aber man stellt die Behauptung auf, daß die Idee der Vergeltung nur auf dem

Boden der Rechtsordnung eine Rolle spiele, dagegen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens nicht berechtigt sei.

Indessen diese Einwände sind in Wirklichkeit keineswegs von erheblicher Bedeutung.

Was nämlich zuerst das Verhältnis von Rache und Strafe betrifft, so wird man schwerlich den wesentlichen Unterschied, der zwischen beiden besteht, leugnen können. Bei der Rache haben wir es mit der Vergeltung zu tun, welche aus der natürlichen Selbstsucht stammt, während es sich bei der Strafe um die Vergeltung handelt, die um der Autorität willen notwendig ist. Die Rache ist lediglich ein Ausdruck des Hasses, während dagegen die Strafe der Gerechtigkeit dient. Nach Rache verlangt deshalb auch immer nur der Beleidigte, während die Strafe auch durch das Gewissen des Übeltäters gefordert wird. Und während die Rache immer nur neues Unrecht zur Folge hat, löscht die Strafe das Unrecht aus.

Gerade der Unterschied von Rache und Strafe läßt es demgemäß deutlich werden, worin der sittliche Charakter der Strafe begründet ist. Denn darin hat die sittliche Bedeutung der Strafe ihren Grund, daß die Strafe nicht ein Ausdruck der persönlichen Gereiztheit ist, sondern vielmehr zur Geltung bringt, daß das sittliche Verhältnis unabhängig ist von der Willkür meines Willens.

Es ist deshalb auch gänzlich unberechtigt, die Vergeltung als Strafe lediglich in der rechtlichen Gemeinschaft der Menschen anerkennen zu wollen. Im Gegenteil: man kann geradezu sagen, daß die Strafe als Vergeltung aus dem Begriff der Rechtsordnung sich überhaupt gar nicht ableiten läßt. Zum Beweis dafür können wir uns auf diejenigen unter den modernen Juristen berufen, welche die Strafe höchstens als Erziehungsmittel oder als Abschreckungsmittel zulassen wollen, mit der Strafe als Sühne dagegen nichts anzufangen wissen. Diese modernen Theorien sind nämlich ein deutlicher Beweis dafür, daß lediglich vom Standpunkt der Rechtsordnung aus die Strafe als Vergeltung und Sühne sich nicht rechtfertigen läßt. Und in der Tat handelt es

sich bei der Rechtsordnung immer nur um eine äußere Ordnung der menschlichen Gemeinschaft. Vom Standpunkt der Rechtsordnung aus ist es infolgedessen völlig ausreichend, wenn nur das äußere Verhalten des Menschen den Forderungen des Rechtes entspricht. Soweit die Rechtsordnung Strafen verhängt, kann die Bedeutung dieser Strafen nur die sein, daß der Mensch durch sie veranlaßt wird, sein äußeres Verhalten in Übereinstimmung mit den Forderungen der Rechtsordnung zu bringen. Und das heißt dann: die Strafe hat nur die Bedeutung eines Erziehungs- oder Abschreckungsmittels. Die Strafe als Sühne dagegen zielt darauf ab, den Menschen innerlich zur Anerkennung der Autorität, welche er mißachtet hat, zu bringen. Die Strafe als Sühne hat darin ihre Bedeutung, daß die sittliche Autorität, deren Geltung durch die Übertretung in Frage gestellt worden ist, gegenüber der Übertretung sich behauptet. Woraus dann freilich die Folgerung sich ergibt, daß auch die Rechtsordnung, wenn sie die Bedeutung einer sittlichen Gemeinschaft gewinnen soll, aus sittlichen Gründen den Sühnecharakter der Strafe nicht ignorieren darf.

Der Begriff der Vergeltung ist infolgedessen für das sittliche Leben insofern von großer Bedeutung, als dieser Begriff es deutlich erkennen läßt, daß es sich beim sittlichen Leben nicht bloß um eine Angelegenheit des einzelnen Individuums handelt, sondern um ein Verhältnis der Gemeinschaft, welches nicht beliebig aufgehoben werden kann, vielmehr auch gegenüber dem widerstrebenden Willen sich durchsetzt. Das Gefühl der Verantwortung ist das Bewußtsein, daß wir durch unsere Übertretung uns strafwürdig machen; das Gefühl der Strafwürdigkeit aber bringt zum Ausdruck, daß die sittliche Autorität, welche wir durch unsere Übertretung verletzt haben, auch gegenüber der Übertretung ihre Geltung aufrecht erhält und daß infolgedessen die sittliche Forderung nicht bloß ein bestimmtes Verhalten unseres Willens vorschreibt, sondern auf ein Verhältnis der Gemeinschaft hinweist, welches von dem Belieben des Einzelwillens unabhängig ist.

Dies Gefühl, daß wir durch unsere Sünde Gottes Strafe verdient haben, ist nun aber auch keineswegs ein bloß subjektives Gefühl oder eine Einbildung, der die Tatsachen nicht entsprechen; es läßt sich vielmehr nicht verkennen, daß die objektive Wirklichkeit des menschlichen Lebens in der nachdrücklichsten Weise den Satz bestätigt, daß die Sünde unter dem Zorne Gottes steht. Wie unser Gewissen es bezeugt, daß es eine Vergeltung für die Sünde gibt, so bietet auch die Geschichte der Menschheit den deutlichsten Beweis, daß Gott sein Gericht über die Sünde ergehen läßt.

Oder ist es etwa bloß ein Zufall, daß der Mensch mit seinem Verlangen nach Lust und Glück und Leben tätsächlich nur Leid und Verderben und schließlich den Tod gewinnt? Man sollte doch meinen, daß der Mensch mit seiner Klugheit den Weg finden müßte, auf dem er zur vollen Befriedigung seines selbstsüchtigen Begehrens gelangen könnte. Und trotzdem hat es noch niemals einen Menschen gegeben, der an das Ziel seiner Wünsche gelangt wäre. Gott hat es so eingerichtet, daß selbst die Befriedigung unseres Begehrens das Begehren nur steigert. Unsere Hoffnungen finden nur selten ihre Erfüllung; aber wenn sie in Erfüllung gehen, dann sind sie schon vergessen über tausend neuen Hoffnungen. Wir bilden uns ein, daß doch die Welt mit ihrem Reichtum und mit ihrer Ehre und mit ihrer Lust unser Herz satt machen müßte; aber alle Reichtümer der Welt haben nur die Bedeutung, die Leere unseres Herzens uns zu zeigen. Wir bilden uns ein, daß das Glück, dem wir nachjagen, es wert sei, daß wir unser ganzes Leben und alle Kräfte unseres Lebens daransetzen, es zu erlangen; aber in Wirklichkeit ist das Glück, von dem wir träumen, nur die Sehnsucht unseres Herzens, die doch niemals gestillt wird. Den meisten Menschen kommt freilich diese Eitelkeit, der Gott alles menschliche Streben unterworfen hat, gar nicht zum Bewußtsein. Wir haben uns daran gewöhnt, gedankenlos das Leben hinzunehmen, ohne auf den Widerspruch zu achten, in dem wir leben. Aber sobald einmal die Frage nach dem letzten Sinn und dem letzten Ziel

unseres Strebens uns vor die Seele getreten ist, sobald wir einmal es begriffen haben, wie sinnlos und ziellos das Trachten und Begehren unseres Herzens ist, dann können wir uns dem Eindruck nicht verschließen, daß doch dieser Zustand unmöglich der Natur unseres Wesens entsprechen kann, dann erkennen wir den Fluch, der auf allem Leben der Selbstsucht lastet.

Und dazu kommt dann, daß unsere Selbstsucht nicht blos das Glück, das sie verheißt, niemals gewinnt, daß sie vielmehr auch die Güter zerstört, durch welche Gott unser Leben seinem Leben ähnlich gemacht hat. Denn alle Sünde hat zur Folge, daß das Band der Gemeinschaft, welches die Menschen unter einander verbindet, zerrissen wird. Indem Gott uns hineingestellt hat in die mancherlei Beziehungen der sittlichen Gemeinschaft, hat er uns empfänglich machen wollen für die Gemeinschaft seiner Liebe; aber unsere Sünde ist beständig am Werk, die Herzen zu trennen und eine Kluft zwischen ihnen aufzurichten. Wieviel Herzeleid und wieviel Kummer und Not hat doch in der menschlichen Selbstsucht ihren Grund! Wieviel Haß und Neid und Mißgunst erfüllt doch die Herzen und macht selbst diejenigen zu Feinden, die sich nahe stehen und auf einander angewiesen sind! Es mag vielleicht dem natürlichen Menschen als etwas Harmloses oder gar als berechtigt erscheinen, daß der Einzelne sein Leben zu genießen sucht oder durch seinen Ehrgeiz sich leiten läßt oder seinen Eigenwillen mit Nachdruck zur Geltung bringt; aber wie oft geschieht es doch, daß die Genußsucht oder der Ehrgeiz oder der Eigenwille des Einzelnen ganze Familien in Not und Elend bringt! Wie oft geschieht es doch, daß die Selbstsucht des Einzelnen ganze Generationen unglücklich macht! Wie rätselhaft aber ist es doch, daß, während alles dem Verlangen nach Glück sich hingibt, jeder um des anderen willen Leiden erduldet und unglücklich wird! Es ist das auch eine Tatsache, welche aus dem natürlichen Zusammenhang der Welt sich nicht begreifen läßt, sondern auf ein Verhängnis hinweist: daß in dieser Welt die Parole gilt, es soll jeder danach trachten, glücklich zu werden, und

daß trotzdem gerade unser Trachten nach Glück die Quelle unabsehbarer Betrübnis wird.

Ja, diese zerstörende Wirkung, welche die Sünde ausübt, beschränkt sich nicht einmal darauf, daß der eine dem anderen Trübsal bereitet; die zerstörende Wirkung, welche die Sünde ausübt, zeigt sich nicht minder auch darin, daß der Sünder selbst durch seine Sünde innerlich arm und unglücklich wird. Denn je mehr wir es lernen, uns selbst zur Geltung zu bringen, um so mehr verlieren wir das Verständnis für den anderen. Je mehr die Selbstsucht in uns die Herrschaft gewinnt, um so unfähiger werden wir für das Leben in der Gemeinschaft mit den anderen. Es ist eine Erfahrung, die jeder an sich selbst machen kann, daß unsere Sünde unser inneres Leben zerstört. Wenn wir immer nur an uns selbst denken und für uns selbst sorgen, werden wir innerlich immer einsamer. Wir können uns nicht mehr freuen über das Glück unserer Mitmenschen. Das Gefühl der Dankbarkeit wird uns fremd. Unser Herz weiß nichts mehr von der Liebe zu dem anderen und von der Freude, zu der die Hingabe an den anderen führt. Gerade unter den modernen Menschen gibt es so viele, die darüber klagen, daß es ihnen so schwer wird, starke und innige Gefühle zu haben. Ihr Gefühlsleben ist matt und leer und sie leiden darunter, daß jede Empfindung, die in ihrem Herzen sich regt, alsbald wieder stirbt. Und ebenso kann man oft die Beobachtung machen, wie auch die Gemeinschaft mit Gott an der Sünde ihr Hindernis findet. Der Zweifel, mit dem wir zu kämpfen haben, hat nicht bloß in unserem Verstande seinen Ursprung, sondern auch in unserer Sünde. Denn ein Mensch, dessen Leben dem eigenen Ich gehört, kann nicht Gott dienen und ihm sich zu eigen geben. Darin aber wird abermals offenbar, daß die Sünde unter dem Fluche Gottes steht: daß sie den Menschen einsam macht. Sie verheißt zwar dem Menschen, daß sie ihm alle Reichtümer und das größte Glück geben will; aber in Wirklichkeit richtet sie lauter hemmende Schranken um ihn auf. Es hat den Anschein, als ob der selbstsüchtige Wille alles an sich raffe und in seinen Besitz bringe;

aber in Wirklichkeit wird das Leben der Selbstsucht immer enger und ärmer. Und so besteht denn die Strafe, welche Gott über die Sünde verhängt, darin, daß er den Menschen das erreichen läßt, worauf sein Wille gerichtet ist. Denn das ist unsere Sünde, daß wir nur uns selbst kennen und nur nach uns selbst fragen; und das ist auch die Strafe für unsere Sünde, daß wir schließlich nichts anderes zu sehen vermögen als nur uns selbst.

Und zu alledem hat dann Gott noch ein letztes Zeugnis hinzugefügt, an dem wir seinen Zorn über die Sünde erkennen können. Und dies Zeugnis seines Zornes besteht darin, daß das Ende unseres Lebens der Tod ist. Wir haben uns allerdings daran gewöhnt, die Tatsache des Todes als etwas Unabänderliches und Selbstverständliches anzusehen, und infolgedessen erweckt die Tatsache des Todes in uns die Vorstellung, als ob wir es dabei mit einem Naturgesetz zu tun hätten. Aber trotzdem kann es doch niemand leugnen, daß die Tatsache des Todes aller Vernunft widerspricht. Denn wie ist es doch möglich, daß Gott in unser Herz das Verlangen nach Leben pflanzt, obgleich wir doch sterben müssen! Wie ist es doch möglich, daß er uns im Unterschied von aller übrigen Kreatur die Fähigkeit gegeben hat, daß wir im Geiste die Schranken des Raumes und der Zeit überwinden und daß dann trotzdem unser Leben der Zeit verfällt! Die Tatsache, daß wir sterben müssen, ist für alles Denken ein unlösbares Rätsel. Und je mehr wir über den Tod nachdenken, um so unerträglicher wird uns dieser Gedanke. Weshalb denn auch zu allen Zeiten die Menschen den Versuch gemacht haben, die Tatsache des Todes abzuschwächen oder mit allerlei Hoffnungen und Phantasien über den Ernst des Todes sich zu täuschen. Das Christentum dagegen erweist auch darin seinen Wirklichkeitssinn, daß es den Tod ernst nimmt, indem es in ihm Gottes Strafe für die Sünden sieht. Es ist Gottes Urteil, daß alles Leben in der Welt zum Tode führt. Gott hat zwar unserem Willen Raum gegeben; aber schließlich zeigt es sich doch, daß an seinem Willen unser Wille zerbrechen muß. Wie

die Sünde uns innerlich immer mehr aus dem Zusammenhang des menschlichen Lebens ausscheidet, so bezeugt es Gott schließlich durch den Tod, daß wir durch unsere Sünde das Anrecht auf das Leben verloren haben.

Und so sind das nun die objektiven Tatsachen, welche uns dessen überführen, daß die Stimme unseres Gewissens uns nicht betrügt, wenn sie im Hinblick auf unsere Sünde von unserer Schuld zu uns redet. Unsere Schuld besteht darin, daß wir durch unsere Sünde das Verhältnis der Gemeinschaft mit Gott zerstört haben. Weil wir aber das Leben in der Gemeinschaft mit Gott verloren haben, so ist unser Leben der Eitelkeit unterworfen, sofern alle Lust in der Welt niemals zur Sättigung führt. Und weil wir das Leben in der Gemeinschaft mit Gott verloren haben, so fehlt uns nun auch die Fähigkeit zur Gemeinschaft mit unseren Mitmenschen, so daß wir durch unsere Sünde immer einsamer in der Welt werden. Und weil wir das Leben in der Gemeinschaft mit Gott verloren haben, so ist schließlich das Ende unseres Lebens der Tod, denn Gott allein ist die Quelle alles Lebens. Und so wird dann die Tragweite unserer Sünde offenbar. Weil es sich bei der Sünde nicht bloß handelt um eine Verkehrtheit unseres Willens, sondern um eine Schuld Gott gegenüber, deshalb steht unser Leben unter dem Fluch der Eitelkeit und führt uns immer mehr in das Verderben hinein, bis schließlich der Tod alle Hoffnungen und alles scheinbare Glück unseres Lebens vernichtet.

III.

Das Verständnis für die Wahrheit des Christentums hängt nicht von unserer wissenschaftlichen Einsicht ab, sondern davon, ob die Tatsachen der Sünde, der Schuld und des Todes auf uns Eindruck machen oder nicht. An diesem Maßstab gegemessen sind viele Menschen stumpf und roh, die nach ihren Kenntnissen und nach ihren Leistungen einen hervorragenden Platz in der Welt einnehmen. Und es sind auf der anderen

Seite wiederum viele, denen diese Tatsachen schwer auf die Seele fallen, obgleich ihr Wissen nur gering und ihre weltliche Bildung dürftig ist. Wo aber die große Not empfunden wird, die auf allem menschlichen Leben lastet, da ist die Voraussetzung für den christlichen Glauben gegeben. Der Abscheu über die Sünde und die Pein der Schuld und die Schrecken des Todes wecken die Sehnsucht und das Verlangen nach Erlösung. Der christliche Glaube aber ist Erlösungsglaube, Glaube an die Erlösung von der Sünde, von der Schuld und vom Tode. Für die Probleme, an deren Lösung die menschliche Wissenschaft arbeitet, hat das Christentum keine Antwort. Für die Befriedigung unseres Wissensdurstes und unserer Neugierde hat Gott vielmehr uns unseren Verstand gegeben. Aber so groß auch die Kunst unseres Verstandes ist, so kann er doch die Bedrängnisse unseres Herzens nicht überwinden. Was nützt uns alle Wissenschaft der Welt, wenn die furchtbaren Mächte der Sünde, der Schuld und des Todes unsere Seele ängstigen und der Verzweiflung uns nahebringen!

Aber trotzdem scheint nun doch die Wissenschaft ein Hindernis für den Glauben zu sein, wenn es sich dann um die Botschaft von dem Erlöser handelt. Die moderne Geschichtswissenschaft hat uns ein ganz anderes Urteil über die Person Jesu Christi gegeben, als der christliche Glaube voraussetzt. Unsere Kenntnis der außerchristlichen Religionen nötigt uns dazu, daß wir ihn mit den anderen Religionsstiftern vergleichen, und sobald wir das tun, können wir uns dem Eindruck nicht verschließen, daß sein Werk in allen wesentlichen Stücken dem Werk der anderen Religionsstifter gleich ist. Außerdem können wir heute auch in weitem Umfang den Nachweis führen, daß die Ideen seiner Predigt nicht unvermittelt in ihm entstanden sind. Seine Lehre ist nicht etwas absolut Neues. Auch von seiner Lehre gilt vielmehr, daß sie ein Produkt der geschichtlichen Zusammenhänge ist. Und so gewinnt es den Anschein, als ob er schließlich doch nichts anderes gewesen ist als ein begabter Prophet. Es wird ihm zwar niemand den Ruhm nehmen,

daß er einer der größten, vielleicht der größte gewesen ist. Aber wenn er ein Prophet war, so war er doch im Grunde ebenso ein Mensch wie wir. Wir können uns dann zwar an der Erhabenheit seiner Ideen erbauen und wir können dann auch die Reinheit seiner Grundsätze und die Einfalt seines Herzens bewundern und wir können auch das Vorbild seines Lebens veredelnd auf unser Leben einwirken lassen; aber unser Erlöser kann er dann allerdings nicht mehr sein. Wenn er in allen Stücken ein Mensch war wie wir, dann hat er auch unter dem Fluch gestanden, der auf der Welt lastet. Sein Leben kann dann zwar für uns ein Ansporn sein, wenn wir nach dem Guten und nach der Vollkommenheit trachten; aber wenn wir unter der Schuld der Sünde seufzen und die Furcht vor dem Tode unser Herz erfüllt, dann kann er uns nicht helfen.

Für den modernen Menschen ist nun allerdings diese Erkenntnis, daß Jesus nur ein Prophet war, wie eine Befreiung. Es ist nicht bloß das Bedürfnis der Sensation, wenn in der Gegenwart in weiten Kreisen die rein menschliche Auffassung des Lebens Jesu so lauten Beifall findet. Man wird es vielmehr anerkennen müssen, daß mit dieser Auffassung für den modernen Menschen ein sehr ernstes Interesse sich verbindet. Denn nachdem wir uns daran gewöhnt haben, alle Erscheinungen des geschichtlichen Lebens nach dem Schema der natürlichen Entwickelung zu begreifen, muß ja die Einzigartigkeit der Person Jesu für uns immer wieder ein Anlaß sein, daß wir an der Zuverlässigkeit der geschichtlichen Überlieferung irre werden. Die Anerkennung der Sonderstellung, welche der christliche Glaube dieser menschlichen Gestalt zuspricht, würde nur dann möglich sein, wenn an diesem einen Punkte der Menschheitsgeschichte der Entwickelungsgedanke als unberechtigt zu gelten hätte, — dieser Gedanke der Entwickelung aber hat für die Gegenwart die Bedeutung eines Axioms und bildet die feste Grundlage der modernen Geschichtsbetrachtung. Infolgedessen handelt es sich für den modernen Menschen bei der Beurteilung der Person Jesu um die Aufrechterhaltung einer Auffassung, welche für uns

zu einer Denkgewohnheit geworden ist und ohne zwingende Gründe nicht preisgegeben werden kann.

Aber trotzdem sind wir nun freilich der Meinung, daß es zwingende Gründe gibt, welche zur Anerkennung der absoluten Einzigartigkeit der Person Jesu Christi nötigen.

Auf die Wunder, die Jesus getan hat, werden wir uns dabei allerdings nicht berufen. Denn wie immer man auch über die Wunder urteilen möge, so geben doch jedenfalls die Wunder uns nicht den Schlüssel zum Verständnis seiner Eigenart. Und ebenso werden wir auch nicht in dem Hinweis auf die Auferstehung unseren Ausgangspunkt nehmen. Hat doch der Auferstandene nur seinen Jüngern sich offenbart. Die Einzigartigkeit der Person Jesu läßt sich vielmehr an zwei anderen Tatsachen nachweisen, die jedermann anerkennen muß.

Die erste dieser beiden Tatsachen können wir mit Hülfe der Religionsgeschichte feststellen.

Es ist nämlich ein Gesetz, welches überall in der Religionsgeschichte sich nachweisen läßt, daß das Urteil, welches der Mensch über sich selbst fällt, der Strenge seiner sittlichen Maßstäbe entspricht. Je zarter das Gewissen ist, um so pessimistischer urteilt der Mensch über sich selbst. Die Reife des sittlichen Bewußtseins bewährt sich in der Erkenntnis der eigenen Sünde. In der Geschichte des Christentums tritt diese Regel mit absoluter Deutlichkeit zutage. Aber auch in der Geschichte der außerchristlichen Religionen kommt diese Regel überall zum Ausdruck.

Für das Bewußtsein Jesu dagegen ist es charakteristisch, daß er dieses Gesetz nicht kennt. Denn es läßt sich nicht bezweifeln, daß die Schärfe und Reinheit des sittlichen Maßstabes, den Jesus zur Anwendung bringt, nicht übertroffen werden kann. In der Geschichte der Welt hat es noch niemals einen Menschen gegeben, der die Hoheit der sittlichen Gedanken Jesu erreicht oder gar übertroffen hätte. Und trotzdem hat Jesus von eigener Sünde oder Schuld nichts gewußt. Das ist das größte Wunder in seinem Leben, daß er in seiner Predigt nichts Wichtigeres

kennt als den Ruf zur Buße und daß er trotzdem seinerseits der Buße nicht bedarf. An den Menschen, mit denen er zu tun hat, sieht er zuerst immer ihre Sünde und das große Elend, das aus dieser Sünde folgt; aber die Sünde der anderen führt ihn nicht zur Klage über sein eigenes Herz. Die Art und Weise, wie er ihnen entgegentritt, ist vielmehr ein Zeugnis dafür, daß er selber das Elend der Sünde nicht kennt.

Wir brauchen uns in dieser Beziehung nicht auf einzelne Schriftstellen zu berufen. Nach dem Johannesevangelium hat Jesus allerdings ausdrücklich gesagt: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Aber auch wenn wir ein derartiges Zeugnis aus dem Munde Jesu nicht hätten, so würden wir doch in seinem Leben zahlreiche Spuren finden, welche den eigentümlichen Tatbestand seines sittlichen Bewußtseins aufs deutlichste erkennen lassen. In der Erzählung vom Gichtbrüchigen z. B. ist das erste Wort, mit dem Jesus den Kranken anredet, ein Hinweis auf seine Sünde. Jesus sieht scheinbar die leibliche Not des Kranken gar nicht. Es ist, als ob er für die leiblichen Schmerzen jenes Menschen gar keine Empfindung hätte. Anstatt ihm zu helfen, redet er vielmehr zu ihm von seiner Sünde. In seinen Augen ist also die Sünde viel wichtiger als alle leibliche Not. An Barmherzigkeit hat es ihm sicherlich nicht gefehlt; aber er weiß es, daß das Verderben der Seele viel schrecklicher ist als alle Not des irdischen Lebens. Aber trotzdem nimmt Jesus dann für sich die Vollmacht in Anspruch, daß er dem Gichtbrüchigen seine Sünde vergeben kann. Für die Pharisäer kommt das einer Gotteslästerung gleich. Sie haben sehr deutlich das Gefühl, daß Jesus damit einen unerhörten Anspruch erhebt. Sünde vergeben kann nur Gott. Sünde vergeben kann nur der, der über der Sünde steht. Aber Jesus lehnt nun diese Argumentation der Pharisäer nicht ab. Er belehrt sie nicht darüber, daß die Sündenvergebung aufgehört habe, Gottes Vorrecht zu sein. Er beweist ihnen vielmehr durch die wunderbare Heilung des Gichtbrüchigen, daß sein Wort wirkungskräftig ist wie das Wort des lebendigen Gottes, und macht damit den

Widerspruch der Pharisäer zuschanden. Und so ist denn diese Erzählung vom Gichtbrüchigen eine deutliche Illustration für den Satz, daß Jesus zwar den Ernst und die Schwere der Sünde erkannt und nachdrücklich betont hat, aber für seine Person das Bewußtsein hat, über der Sünde zu stehen.

Und eben dasselbe geht auch aus den Gedanken hervor, mit denen Jesus sein Leiden und seinen Tod getragen hat. Denn wie immer man auch über die Bedeutung des Leidens und des Todes Jesu denken mag, so steht doch jedenfalls soviel fest, daß Jesus selbst irgendwie seinen Tod als ein Opfer für die Sünde der Menschen angesehen hat. Wir können einstweilen noch ganz davon absehen, ob auch wir diese Gedanken uns zu eigen machen wollen; aber trotzdem kann doch niemand leugnen, daß Jesus selbst der Überzeugung gewesen ist, als ein Opfer für die Sünde der Menschen zu sterben. Er hat es gelegentlich ausdrücklich als seine Aufgabe bezeichnet, daß er „gebe sein Leben zur Erlösung für viele". Und die Stiftung des Abendmahls läßt jedenfalls das eine deutlich erkennen, daß in seinem Blute ein neuer Bund zwischen Gott und den Menschen gestiftet werden soll. In diesen Gedanken aber ist wiederum beides vereint: einerseits das Urteil, daß alles darauf ankommt, die Sünde der Menschen zu tilgen, und andererseits zugleich die gewisse Überzeugung, daß das eigene Leben solcher Errettung nicht bedarf, sondern als ein Mittel zur Errettung für andere geeignet ist. Die Verbindung dieser beiden Momente aber widerspricht schlechterdings allem, was wir aus der Geschichte der Religion kennen, und hebt die Person Jesu aus der Vergleichung mit allen übrigen Menschen heraus.

Und damit ist dann weiterhin auch die zweite Tatsache aufs engste verknüpft.

Wenn wir uns nämlich die Frage vorlegen, ob denn nicht die Bedeutung, welche die Person Jesu für die Geschichte der Welt gewonnen hat, irgendwie auf eine besondere Eigentümlichkeit dessen, was Jesus gebracht hat, sich zurückführen läßt, so werden wir zwar absolut neue Ideen bei ihm nicht nach-

weisen können. Seine Predigt von Gott dem Vater unterscheidet sich allerdings von den Vorstellungen, welche sowohl die Juden als auch die Heiden von Gott gehabt haben. Und ebenso sind auch die sittlichen Forderungen, welche er aufstellt, viel tiefer und gewaltiger, als sie bei irgend einem anderen Propheten sich finden. Aber der Unterschied, der in dieser Beziehung besteht, ist doch immer nur ein gradueller Unterschied. Dagegen macht es nicht bloß einen graduellen, sondern einen absoluten Unterschied aus, daß Jesus allein eben mit dem Anspruch aufgetreten ist, in der Vollmacht Gottes den Menschen ihre Sünde zu vergeben. Denn dieser Anspruch weist nicht bloß auf seine Sündlosigkeit hin, sondern zugleich auch auf das einzigartige Verhältnis, in dem er zu Gott und zu den Menschen steht. Es hat niemand vor ihm und auch niemand nach ihm es gewagt, so aufzutreten. Und wenn zwar heute in der christlichen Gemeinde die Darbietung der Sündenvergebung etwas Alltägliches ist, so dürfen wir uns doch nicht darüber täuschen, daß die Vergebung der Sünde im Namen Gottes etwas ganz Außerordentliches ist, was kein Mensch von sich selbst aus für sich in Anspruch nehmen kann. Wie denn auch in der christlichen Gemeinde immer nur um Christi willen die Vergebung der Sünde zugesprochen wird. Indem aber Jesus im Namen Gottes die Vergebung der Sünde erteilt, unterscheidet er sich von allen übrigen Religionsstiftern dadurch, daß er nicht bloß Lehrer und Prophet sein will, daß er nicht bloß die vollkommene Erkenntnis Gottes und die vollkommene Erkenntnis der Tugend darbieten will, daß er vielmehr als der Mittler zwischen Gott und den Menschen auftritt. Man mag immerhin die Ähnlichkeiten, welche zwischen der christlichen Religion und den anderen Religionen bestehen, noch so stark hervorheben, — trotzdem wird man doch, wenn man dem geschichtlichen Tatbestand gerecht werden will, es anerkennen müssen, daß keine andere Religion in diesem Sinne von dem Mittler zwischen Gott und den Menschen weiß. Alle anderen Religionsstifter haben nur darin ihre Bedeutung, daß sie den Weg offenbaren, auf dem der Mensch zu Gott ge-

langen kann und auf dem sie selbst als die Ersten zu Gott gelangt sind. Jesus dagegen hat nicht bloß den Weg gezeigt, sondern sich selbst als den Weg bezeichnet. Die einzigartige Bedeutung, welche ihm zukommt, besteht darin, daß man immer nur bei ihm und in ihm den Frieden mit Gott finden kann und daß infolgedessen das Heil immer nur in der Gemeinschaft mit ihm gewonnen werden kann.

An der Person Jesu ist demgemäß das die besondere Eigentümlichkeit, wodurch er sich von allen übrigen Menschen unterscheidet, daß er einerseits trotz seines strengen Urteils über die Sünde selbst von der Sünde nichts weiß und daß er andererseits als der Sohn Gottes der Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein beansprucht.

Daß darin die Eigentümlichkeit der christlichen Religion zur Geltung kommt, wird auch die rein geschichtliche Betrachtung des Christentums nicht leugnen können. Für die rein geschichtliche Betrachtung wird es allerdings eine offene Frage bleiben, wie man über diesen Tatbestand urteilen soll. Aber es ist trotzdem von großer Wichtigkeit, festzustellen, daß es vom rein geschichtlichen Standpunkt aus eine Vergewaltigung ist, wenn man in Jesus bloß einen Propheten sieht. Die Alternative, um welche es sich bei der Beurteilung der christlichen Religion handelt, ist vielmehr gerade für die rein geschichtliche Betrachtung die, daß Jesus entweder der tatsächlich sündlos Gerechte war, für den er sich ausgab, oder aber daß das, worin die wesentliche Eigenart des Christentums gegenüber allen anderen Religionen besteht, als undiskutierbar betrachtet und einfach abgelehnt wird. Mit anderen Worten: das zentrale Problem des Christentums ist und bleibt die Messianität Jesu, d. h. also das, was wir durch das Prädikat der Gottheit Jesu zum Ausdruck zu bringen pflegen.

Für die Stellungnahme zu diesem Problem ist es nun aber nicht bloß von Bedeutung, daß man an der geschichtlichen Erscheinung Jesu diejenigen Merkmale nachweist, um deren willen die Kirche von der Gottheit Jesu redet. Diese geschichtlichen

Tatsachen, von denen aus dann auch die Wunder und die Auferstehung Jesu in einem anderen Lichte erscheinen, werden vielmehr erst dann den Glauben wecken, wenn weiterhin es deutlich wird, wie denn der sündlose Gottessohn aus der Schuld der Sünde und aus dem Verhängnis des Todes uns befreien kann.

Bei der Vergebung der Sünde durch Jesus handelt es sich nämlich doch nicht bloß darum, daß er während seines Erdenwandels hier und da von der ihm verliehenen Vollmacht Gebrauch gemacht hat. Den Namen des Erlösers trägt er vielmehr um deswillen, weil sein Leben nicht bloß einzelnen, sondern der ganzen Welt zu einem Werk der Erlösung geworden ist. Er hat nicht bloß in seiner leiblichen Gegenwart hier und da den Bann gelöst, der auf den Menschen lastete, sondern er hat ein für allemal die Sühne für die Sünde der Menschen geleistet, so daß auch heute noch jeder, der an ihn glaubt, zum Frieden mit Gott gelangen kann.

Sobald nun aber von der Versöhnung der Welt durch Christus die Rede ist, erheben sich eine Reihe von Fragen, die durch die Jahrhunderte hindurch die Gemüter der Menschen beschäftigt haben und deren Beantwortung immer wieder zu Bedenken und Zweifeln Anlaß gegeben hat.

Denn wenn es heißt, daß Gott durch den Tod seines Sohnes habe versöhnt werden müssen, um den Menschen ihre Sünde vergeben zu können, so scheint das doch eine Vorstellung von Gott vorauszusetzen, die sich mit der christlichen Lehre von der Liebe Gottes schlecht verträgt. Weshalb kann denn Gott die Sünde nicht ohne Sühne vergeben? Und wie kann überhaupt davon die Rede sein, daß Gott durch das Opfer seines Sohnes sich umstimmen läßt? Ja noch mehr: wie kann denn das Leiden des Unschuldigen als ein Ersatz für die Strafe der Schuldigen angesehen werden? Unser sittliches Bewußtsein würde doch niemals es gutheißen, wenn ein Unschuldiger fremde Schuld büßt. Und schließlich: worin soll es denn begründet sein, daß das Leiden und Sterben dieses einen Menschen imstande ist, die Sünde der ganzen Welt zu sühnen?

Das alles sind Fragen, die gegenüber der christlichen Lehre von der Versöhnung immer wieder sich geltend machen. Und man wird auch nicht leugnen können, daß es berechtigt ist, diese Fragen aufzuwerfen, sobald man die durch Christus bewirkte Versöhnung im Sinne eines Rechenexempels oder aber im Sinne eines juristischen Geschäftes versteht. Wenn man von dem stellvertretenden Strafleiden Christi in dem Sinne redet, als ob jede einzelne Sünde der Menschen ein bestimmtes Maß von Strafe nach sich ziehe und als ob dann Christi Leiden der Summe aller dieser Strafen entspreche, dann ist das allerdings eine Auffassung, die unserem sittlichen Bewußtsein widerstreitet. Das Gericht Gottes über die Sünde würde allerdings mit der Liebe Gottes nicht vereinbar sein, wenn das Gericht Gottes über die Sünde lediglich in der Aufrechnung der Strafen für die Sünde bestände. Und die Stellvertretung Christi würde allerdings nicht ein sittlicher Tatbestand sein, wenn es sich lediglich um die äußerliche Übertragung der über uns verhängten Strafen auf ihn handeln würde.

Aber in Wirklichkeit sind auch alle einzelnen Strafen nur eine Folge des Fluches, der um der Schuld unserer Sünde willen auf uns lastet. Weil durch unsere Sünde die Gemeinschaft mit Gott als die Quelle des Lebens zerstört wird, deshalb herrscht in unserem Leben der Tod. Weil wir durch den Widerspruch gegen Gottes Willen seine Autorität der Verachtung preisgegeben haben, deshalb ist zwischen ihm und uns der Zusammenhang zerrissen, so daß wir nun in den Abgrund des Verderbens gleiten. Die einzelnen Strafen aber, nämlich das Leiden dieses Lebens und der leibliche Tod, sind nur Symptome unseres Verderbens. Hinter diesen einzelnen Strafen, hinter dem irdischen Leiden und dem leiblichen Tod, steht als das viel Größere und Schwerere die Gottverlassenheit, die Gottverlassenheit als die Schuld und zugleich als die Strafe für unsere Sünde.

Und in diese Welt der Gottverlassenheit ist nun Jesus eingetreten, um in allen Stücken uns gleich zu werden. Er hat sich bereit gefunden, unser Los zu teilen und das Leiden und

den Tod als den Fluch über die Sünde zu tragen. Er hat in der letzten Stunde am Kreuz, als das Werk seiner Liebe durch den Widerspruch der Menschen vernichtet zu werden schien, sogar das Gefühl der Gottverlassenheit kennen gelernt.

Wenn wir aber nach den Gründen fragen, um deren willen er dies Schicksal übernommen hat, so ist für ihn das Motiv seine Liebe zu uns gewesen. Er hat uns die Größe seiner Liebe offenbart, indem er auch nach der unter dem Fluch stehenden Menschheit seine Hände ausgestreckt hat. Wie eine Mutter sich nicht scheut, selbst in die Höhle des Lasters sich zu wagen, wenn es gilt, ihr verlorenes Kind zu retten, so hat auch Jesus sich nicht gescheut, in diese Welt der Sünde und des Todes einzutreten, um uns zu retten.

Und insofern hat dann sein Leiden und Sterben die Bedeutung, Gottes Liebe uns zu offenbaren. Das, was Jesus erlitten hat, ist nicht ein Argument gegen die Liebe Gottes, sondern zeigt uns vielmehr gerade die Größe der göttlichen Liebe, sofern seine Liebe darin sich erweist, daß er, um uns nahe zu kommen, auch vor der Gemeinschaft mit den Sündern nicht zurückgeschreckt ist.

Aber indem er um seiner Liebe willen unter den Fluch der Sünde und des Todes getreten ist, hat er uns nicht bloß kund gemacht, was Gottes Liebe ist, sondern er hat dadurch zugleich auch das Verhältnis Gottes zur Welt umgestaltet. Denn obgleich er eben denselben Fluch getragen hat, der auf unserem Leben ruht, so hat er ihn doch in anderer Weise getragen. Denn das ist die Art, wie wir den Fluch Gottes tragen, daß wir uns aufs heftigste sträuben gegen das Leiden und gegen den Tod. Wie unsere Selbstsucht dem Willen Gottes widerstrebt, so wehrt sie sich auch gegen die Strafe Gottes und vermag das Leiden und den Tod nur als eine Vergewaltigung zu empfinden. Jesus dagegen hat mit freiem Willen das Kreuz auf sich genommen und ohne Widerstreben das Gericht erduldet. Darin besteht der Wert seines Leidens und Sterbens, daß er in willigem Gehorsam gegen Gott den Fluch getragen hat. Ob-

gleich für uns Leiden und Tod eine wohlverdiente Strafe für unsere Sünde sind, gibt es doch niemanden, der zu dieser Strafe für unsere Sünde ja zu sagen und Gottes Ehre und Gerechtigkeit zu preisen vermöchte. Jesus aber hat, obgleich er von keiner Sünde wußte, in dem schweren Verhängnis, welches sein Leben traf, Gottes gerechten und gnädigen Willen erkannt.

Was solche Willigkeit des Leidens zu bedeuten hat, das vermag allerdings nur der zu erkennen, der aus eigener Erfahrung es weiß, wie schwer für den menschlichen Willen das Leiden und der Tod ist. Und insofern zeigt es sich auch hier noch einmal, wie alle einzelnen Sätze des christlichen Glaubens nicht auf der Überlegung unseres Verstandes, sondern auf der persönlichen Erfahrung ruhen. Zugleich aber wird es auch deutlich, wie in der Tat der willige Gehorsam Jesu den Gottesbann lösen und die Welt aus dem Verderben befreien konnte. Denn wo die Strafe willig getragen wird, da ist das Sühnewerk vollbracht. Wo die Strafe willig getragen wird, da wird die Autorität Gottes anerkannt und damit das zerstörte Verhältnis der Gemeinschaft wiederhergestellt. Wo der Wille der Selbstsucht herrscht, da kennt der Mensch auch gegenüber dem strafenden Willen Gottes immer nur das Bestreben, sich selbst zu rechtfertigen und Gott ins Unrecht zu setzen. Und deshalb führt auch das Gericht Gottes nur zu neuer Feindschaft des Menschen gegen Gott und zu erneutem Widerspruch gegen Gott. Und deshalb muß das Gericht über den selbstsüchtigen Willen des Menschen schließlich zur Verdammnis führen. Aber wo das Gericht Gottes über die Sünde anerkannt wird, da wird die Strafe zur Sühne und tilgt das Unrecht. Die Anerkennung des göttlichen Gerichts ist zugleich eine Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit und des göttlichen Rechts. Indem der Wille unter den Willen Gottes sich beugt, wird die Majestät Gottes wieder zu Ehren gebracht und damit das Hindernis der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen beseitigt.

Es ist infolgedessen nicht eine umständliche und komplizierte Theorie, wodurch das Versöhnungswerk Christi uns ver-

ständlich wird. Es sind vielmehr zwei leicht erkennbare Tatsachen in dem Leben unseres Herrn, worauf die christliche Lehre von der Versöhnung sich bezieht. Und die erste dieser beiden Tatsachen besteht darin, daß die Liebe Christi auch in dieser Welt der Sünde und des Todes uns nicht hat allein lassen wollen. Seine Liebe zu uns war so groß, daß er bereit war, den Fluch Gottes mit uns zu tragen, um uns für sich zu gewinnen und unser Leben mit seinem Leben zu verbinden. Und die zweite dieser beiden Tatsachen besteht darin, daß er den Fluch Gottes, der ihn um seiner Liebe willen traf, in willigem Gehorsam gelten und in seinem eigenen Leben sich vollenden ließ. An beidem aber, an seiner Liebe und an seinem Gehorsam, erkennen wir seine göttliche Art. Denn kein Mensch kann es ihm darin gleich tun, daß er als der Gerechte den Sündern seine Liebe gab und daß er als Schuldloser willig die Strafe für die Sünde trug.

Aber indem er das tat, hat er dann tatsächlich einen neuen Bund zwischen Gott und den Menschen gestiftet. Denn seine sündenvergebende Liebe ist auch heute noch dasjenige, was die Herzen der Sünder gewinnt und auch die verstockten Herzen in dem Bekenntnis ihrer Sünde zu seinem Eigentum macht. Und sein williger Gehorsam hat es bewirkt, daß nun nicht mehr die ganze Menschheit für Gott ein Gegenstand des Zornes sein kann, daß vielmehr auf diesem einen Menschen Gottes Wohlgefallen ruht und um seinetwillen auch auf denen, die er sich zum Eigentum erworben hat. Wenn wir aber durch ihn die Gemeinschaft mit Gott wiedergewinnen, die wir durch unsere Sünde verloren haben, dann ist er damit unser Erlöser geworden. Indem er durch seine Liebe unsere Gegenliebe weckt, macht er uns frei von der Selbstsucht und erzeugt in uns einen neuen Willen; und indem er die von Gott verlassene Welt wieder zu einem Tempel des lebendigen Gottes macht, macht er uns frei von der Furcht vor dem Tode und erfüllt unser Herz mit dem Trost und der Freude und dem Frieden, welche ein Zeichen des wahren, aus Gott stammenden Lebens sind.

Die sittliche Bedeutung des Glaubens an die Person Jesu Christi.

I.

Daß der Glaube an Christus für die reformatorische Frömmigkeit von zentraler Bedeutung ist, wird niemand bestreiten. Die Reformatoren selber haben oft genug gerade das als einen wesentlichen Vorzug ihrer Theologie bezeichnet, daß die Person und das Werk Christi von ihnen wieder zu Ehren gebracht worden sei gegenüber dem mittelalterlichen System der hierarchischen Heilsvermittelung und insbesondere gegenüber der mittelalterlichen Lehre vom Verdienst der guten Werke. Infolgedessen wird immer wieder der Glaube an Christus als der einzige Weg zur Erlangung des Heils bezeichnet. Der Glaube an Christus ist die Gerechtigkeit, die Gott haben will. Im Glauben ergreifen wir die Gerechtigkeit Christi. Um des Glaubens willen wird uns die Gerechtigkeit Christi zugerechnet. In diesen und ähnlichen — mehr oder weniger biblischen — Wendungen wird immer aufs neue wieder zum Ausdruck gebracht, daß die Person Jesu Christi für die Reformatoren im Mittelpunkt der religiösen Interessen steht und daß der Glaube an Christus für sie der Inbegriff der christlichen Frömmigkeit ist.

Indessen so zweifellos auch der historische Tatbestand ist, daß die spezifisch religiöse Funktion nach der Auffassung der Reformatoren der Glaube an Christus ist, so läßt sich doch auf der anderen Seite nicht leugnen, daß gerade dieser zentrale Gedanke der reformatorischen Theologie dem modernen Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. In der Praxis der christ-

lichen Frömmigkeit wird allerdings auch für die Gegenwart der Glaube an Christus von entscheidender Bedeutung sein. Man wird auch nicht leugnen können, daß die neuere Theologie auch ihrerseits darauf gerichtet ist, die Person Jesu Christi in den Vordergrund der Betrachtung zu rücken. Aber trotzdem ist doch nicht zu verkennen, daß die theologischen Gedanken über die Person Jesu Christi, soweit diese Gedanken den Eindruck der Lebendigkeit und Unmittelbarkeit machen, in der Regel über den Begriff des moralischen Vorbildes nicht hinausgehen. Und wenn nun zwar die Einordnung der christlichen Religion in die Kategorie des Heroenkultes auch in der Gegenwart vielfach als eine Herabsetzung des christlichen Glaubens empfunden und dem gegenüber an der Position der reformatorischen Christologie festgehalten wird, so ist damit doch noch nicht die Gewähr gegeben, daß die reformatorischen Gedanken auch wirklich verstanden und als der Ausdruck persönlicher Überzeugung in den Zusammenhang des modernen Denkens eingefügt werden. Man wird vielmehr dem Eindruck sich nicht entziehen können, daß recht häufig die Rückkehr zu den reformatorischen Formeln lediglich die Bedeutung eines Postulates hat: die Empfindung, daß die moralistische Beurteilung der Person Jesu Christi unendlich tief unter der reformatorischen Auffassung steht, läßt zwar die Aneignung des reformatorischen Bekenntnisses als die eigentliche Aufgabe auch der gegenwärtigen Theologie erscheinen, aber die einfache Wiederholung der reformatorischen Gedanken kann doch noch nicht als Beweis dafür gelten, daß das, was die Reformatoren ausgesprochen haben, nun auch als ein lebendiger und innerlich angeeigneter Besitz der Gegenwart anzusehen ist.

Die Schwierigkeit, um welche es sich in dieser Beziehung handelt, tritt zunächst schon rein äußerlich darin zutage, daß die Wendungen, in denen die Reformatoren von der zentralen Bedeutung des Glaubens an Christus reden, wenigstens auf den ersten Blick die Schärfe und Präzision der dogmatischen Formulierung vermissen lassen. Die Formel z. B., daß der Glaube die Gerechtigkeit Christi aneigne, wird allerdings in der Praxis

der erbaulichen Rede immer geeignet sein, eine Reihe von religiösen Empfindungen auszulösen und der spezifisch christlichen Eigenart des frommen Gefühls zum Ausdruck zu verhelfen; aber es bleibt doch die Frage, ob diese Formel sich auch dann als brauchbar erweist, wenn man die in ihr zur Anwendung kommenden Begriffe analysiert und die inhaltliche Bedeutung der Ausdrücke zu fixieren sucht. Der Wert jener Formel ist zweifellos ein ganz anderer, wenn sie nicht bloß der gelegentliche Ausdruck einer populären oder bildlichen Redeweise, sondern das bestimmte Ergebnis theologischen Denkens ist. Sobald sie aber das Letztere sein soll, müssen alle Ausdrücke, die in ihr zur Verwendung kommen, von solcher Beschaffenheit sein, daß durch sie das religiöse Vorstellen in eine ganz bestimmte Bahn gewiesen und zugleich die Empfindung von der inneren Notwendigkeit der Formel erweckt wird. An diesem Maßstab gemessen wird aber der Satz, daß der Glaube die Gerechtigkeit Christi aneigne, gar leicht zu Bedenken Anlaß geben können. Denn das „Aneignen", von dem dabei die Rede ist, kann in sehr verschiedener Weise verstanden werden. Solange aber die Frage nach der Art und dem Grunde dieses „Aneignens" unbeantwortet bleibt, hat jene Formel nur die Bedeutung einer Phrase. Es versteht sich aber von selbst, daß von einer Aneignung der reformatorischen Gedanken noch nicht die Rede sein kann, wenn die für die Reformatoren grundlegenden Formeln für uns nur als Redensarten in Betracht kommen, die wir lediglich um der Autorität der Reformatoren willen, aber nicht aus eigenem Verständnis nachsprechen.

Dazu kommt außerdem, daß die Aussagen der Reformatoren über die Bedeutung des Glaubens an Christus auch insofern an einer gewissen Unbestimmtheit zu leiden scheinen, als sie der Anschauung einen außerordentlich weiten Spielraum lassen und scheinbar entgegengesetzte Vorstellungsreihen miteinander zu verknüpfen suchen. Wenn z. B. der Glaube selbst als die vor Gott geltende Gerechtigkeit bezeichnet wird, so wird damit eine wesentlich andere Vorstellung zum Ausdruck gebracht, als wenn es heißt, daß der Glaube das aneignende Organ der Gerechtig-

keit sei. Denn in dem ersten Fall scheint das spezifisch Wertvolle der Akt des Glaubens zu sein, während in dem zweiten Fall dem Inhalt des Glaubens der Wert zukommt. In dem ersten Fall scheint die Gerechtigkeit, von der die Reformatoren reden, eine subjektive Qualität zu sein, während in dem anderen Fall die Gerechtigkeit als etwas Gegenständliches sich darstellt, was von der subjektiven Beschaffenheit des Glaubens sich unterscheidet. Oder um es in einer kurzen Formel zusammenzufassen: indem die Gerechtigkeit, von der die Reformatoren reden, zu gleicher Zeit eine eigene (propria iustitia) und eine fremde (aliena iustitia) sein soll, wird es deutlich, daß der reformatorische Glaubensbegriff verschiedene Vorstellungsreihen mit einander kombiniert, deren innerer Zusammenhang keineswegs ohne weiteres einleuchtend ist. Nun wird man allerdings sich darauf berufen können, daß durch die Regelmäßigkeit und Bestimmtheit, mit der diese scheinbar einander widersprechenden Formeln bei den Reformatoren auftreten, der Verdacht ausgeschlossen wird, als ob es sich bei diesen Wendungen nur um flüchtige und ungenaue Ausdrucksweise oder um gelegentliche Inkonsequenz handle. Eine derartige Vermutung wird ja überhaupt nur da aufkommen können, wo man ausschließlich der in der Gegenwart so beliebten Methode der rein philologischen Exegese sich bedienen zu müssen glaubt und durch die schematische Registrierung der Terminologie auch das theologische Verständnis der Gedanken erreichen zu können meint. Indessen auch wenn man es begreift, daß gegenüber den disparaten und scheinbar paradoxen Formeln die wichtigste und eigentlich theologische Aufgabe in dem Nachweis der hinter den Formeln stehenden einheitlichen Anschauung besteht, wird man trotzdem nicht leugnen können, daß es keine geringe Mühe kostet, diese hinter den mannigfaltigen Formeln stehende einheitliche Anschauung zu fixieren und verständlich zu machen. Mögen immerhin die Sätze, daß der Glaube an Christus die vor Gott geltende Gerechtigkeit ist und daß wir im Glauben die Gerechtigkeit Christi ergreifen, mögen immerhin diese Sätze für die Refor-

matoren der kürzeste und prägnanteste Ausdruck der ihnen zuteil gewordenen Glaubenseinsicht sein, für das Bewußtsein der Gegenwart liegt trotzdem die Sache so, daß die Nebeneinanderstellung dieser Formeln nicht ohne weiteres als selbstverständlich gelten kann. Und deshalb sind wir immer in der Gefahr, daß jene reformatorischen Formeln für uns zu bloßen Redensarten werden. Wenn dagegen diese Sätze auch für uns ihre zentrale Bedeutung behalten sollen und wenn insbesondere die lebendige Kraft der Verkündigung, die in jenen Formeln zum Ausdruck kommt, auch in der Gegenwart sich als wirksam erweisen soll, dann wird man sich der Aufgabe nicht entziehen können, den Zusammenhang nachzuweisen, in dem diese Sätze mit den übrigen Gedanken der Reformatoren stehen, und die scheinbare Paradoxie der genannten Formeln aus der ihnen zugrunde liegenden Anschauung begreiflich zu machen.

Die Notwendigkeit dieser Aufgabe drängt sich aber um so mehr auf, je mehr die Bedenken, zu denen jene Sätze Anlaß geben, gar nicht bloß aus der paradoxen Form dieser Sätze entspringen. Es läßt sich vielmehr nicht verkennen, daß auch sachlich nicht geringe Schwierigkeiten entstehen, sobald es sich darum handelt, die Bedeutung verständlich zu machen, welche dem Glauben an die Person Jesu Christi im Zusammenhang der reformatorischen Gedanken zukommt.

Wenn es nämlich zweifellos ist, daß das Werk der Reformation unter dem wesentlichen Einfluß der Mystik zustande gekommen ist, so wird man wohl die Frage aufwerfen müssen, wie es doch kommt, daß die Reformatoren in der Betonung des Glaubens an die Person Jesu Christi die Indifferenz überwunden haben, welche die Mystik gegenüber dem geschichtlichen Inhalt des Christentums an den Tag legt. Für die Mystik ist es bekanntlich einer der am meisten charakteristischen Züge, daß sie das religiöse Leben sich ausschließlich in dem Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott erschöpfen läßt. Der Hinweis auf die Person Christi kann deshalb für die Mystik immer nur insofern von Bedeutung sein, als Christus selbst in dem religiösen Ver-

hältnis steht. Die Erlebnisse und Erfahrungen, welche er in seinem Verhältnis zu Gott durchgemacht hat, gewinnen insofern auch für die übrigen Menschen eine Bedeutung, als jene Erlebnisse und Erfahrungen von typischer Art sind. Infolgedessen kommt Christus für die Mystik immer nur entweder als Lehrer und Vorbild des vollendeten Lebens in Betracht oder aber als allegorische Figur, die in anschaulicher Weise den normalen Verlauf des religiösen Lebens abbildet. Dagegen kann nach der Auffassung der Mystik die Person Christi niemals als Bedingung des Heils gelten. Die Vorstellung, daß das religiöse Verhältnis nicht bloß in dem Wechselgespräch der einzelnen Seele mit Gott besteht, daß vielmehr der Weg des Menschen zu Gott durch die geschichtlichen Zusammenhänge hindurchführt, in denen der Mensch steht, diese Vorstellung liegt gänzlich jenseits des Horizontes der Mystik und paßt in den Zusammenhang der mystischen Gedanken schlechterdings nicht hinein. Und deshalb kann auch der Glaube an die Person Christi für die Mystik nicht eine zentrale Bedeutung haben. Der Glaube an Christus ist für die Mystik nicht die Frömmigkeit selbst, sondern nur ein Mittel und ein Weg zur eigentlichen Frömmigkeit, während die Frömmigkeit selbst immer nur in dem unmittelbaren Einswerden der Seele mit der Gottheit besteht. Aber indem nun die Reformatoren von dieser charakteristischen Eigentümlichkeit der Mystik mit aller Entschiedenheit sich abgewandt haben, entsteht das Problem, wie denn diese Abweichung von der Mystik trotz der grundlegenden Übereinstimmung mit derselben möglich ist. Läßt der Hinweis auf den Glauben an Christus, den die Reformatoren so stark betont haben, sich wirklich rechtfertigen von den Voraussetzungen aus, welche die Reformatoren mit der Mystik teilen? oder ist nicht am Ende dieser Hinweis auf den Glauben an Christus nur eine Akkommodation an das traditionelle Christentum, so daß doch schließlich die Theologie der Reformatoren nicht als eine höhere Stufe, sondern vielmehr als ein schwächlicher Kompromiß gegenüber der Mystik sich darstellt?

Die Frage nach der Bedeutung, welche der Glaube an die Person Jesu Christi im Zusammenhang der reformatorischen Gedanken hat, berührt sich demgemäß aufs engste mit der historischen Frage nach dem Verhältnis, welches zwischen der reformatorischen Theologie und der Mystik stattfindet. Indem nun aber die Frage nach der Einheitlichkeit der reformatorischen Gedanken mit der Frage nach dem historischen Ausgangspunkt der reformatorischen Theologie sich verbindet, wird nicht bloß deutlich, wie groß die Tragweite der Bedenken ist, welche gegenüber der reformatorischen Hochschätzung des Glaubens sich geltend machen, — es wird vielmehr zugleich auch eine Handhabe gewonnen, welche ein begründetes Urteil über diese Bedenken ermöglicht. Denn es ist einleuchtend, daß die Entscheidung über den Wert, welcher der reformatorischen Theologie gegenüber der Mystik zukommt, nur dann gewonnen werden kann, wenn man genauer den Punkt ins Auge faßt, bis zu dem die Übereinstimmung der reformatorischen Theologie mit der Mystik sich erstreckt. Nur wenn die Grundideen deutlich sind, welche die Reformation von der Mystik übernommen hat, wird man sich ein Urteil darüber bilden können, ob gegenüber diesen Grundideen die reformatorische Beurteilung des Glaubens als eine unklare Inkonsequenz oder aber als ein Fortschritt und als eine Vertiefung der religiösen Erkenntnis angesehen werden muß.

Sobald es sich nun aber darum handelt, die Gedanken anzugeben, welche die reformatorische Theologie von der Mystik übernommen hat, wird man zuerst darauf hinzuweisen haben, daß in der reformatorischen Theologie ebenso wie in der Mystik der Gottesbegriff eine Vertiefung erfährt.

Wie in der Scholastik des Mittelalters das theologische Interesse überhaupt in erster Linie auf die begriffliche Verarbeitung der religiösen Aussagen gerichtet ist, so trägt auch die scholastische Gotteslehre durchaus das Gepräge einer begrifflichen Demonstration. Die scholastischen Theologen haben es vor allen Dingen darauf abgesehen, daß der Begriff von Gott nach den

Regeln der Schullogik vollständig und deutlich bestimmt werde. Die Theologie überhaupt ist für sie nur ein Spezialfall der angewandten Logik und die besondere Eigentümlichkeit, durch welche die theologische Disziplin von allen übrigen Disziplinen der angewandten Logik sich unterscheidet, besteht schließlich nur darin, daß die Begriffe, mit denen die Theologie sich beschäftigt, besonders schwierige und spröde Begriffe sind, so daß nur die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft ihrer habhaft zu werden vermag. Infolgedessen ist der Charakter der mittelalterlichen Theologie durchaus der einer Begriffswissenschaft. Der Gegenstand, mit dem der Theologe es zu tun hat, nimmt nur die dialektische Kunst des Verstandes in Anspruch und das eigentliche Ziel, nach dem die theologische Arbeit strebt, besteht nur in der Vollständigkeit und strengen Ordnung der begrifflichen Merkmale. Für das religiöse Leben aber kann selbstverständlich eine derartige Theologie der Abstraktionen nur von nachteiliger Bedeutung sein. Denn je mehr das logische Interesse am Gottesbegriff in den Vordergrund tritt und je mehr die Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens durch die Reflexion des Verstandes verdrängt wird, um so mehr rückt der Gegenstand des religiösen Erkennens aus der subjektiven Sphäre der persönlichen Erfahrung in das Gebiet der rein objektiven Betrachtung. Der Glaube an Gott wird immer mehr zu einem Räsonnement über den Gottesbegriff und die Gewißheit von der gegenwärtigen Macht des lebendigen Gottes wird immer mehr zu einer Theorie über das Wesen und die Eigenschaften des Absoluten. Das begriffliche Interesse der scholastischen Theorie führt demgemäß mit Notwendigkeit dazu, daß die Vorstellung von Gott nach der abstrakten Weise des Deismus sich gestaltet und daß über der formalen Korrektheit der logischen Distinktionen die lebendige Kraft des Gottesglaubens verloren geht.

Gegenüber dieser dialektischen Art der scholastischen Theologie besteht dann aber die Eigentümlichkeit der Mystik darin, daß sie die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung zum Kriterium aller theologischen Aussagen macht. Nach der Auf-

fassung der Mystik findet die Theologie ihren Gegenstand nicht in der Reihe der Begriffe, sondern in den Erlebnissen, die der Fromme macht. Sie ist infolgedessen nicht eine Begriffswissenschaft, sondern eine Erfahrungswissenschaft. Die Aussagen, welche die Mystik tut, brauchen sich deshalb auch nicht notwendiger Weise nach ihrem Inhalt von den Aussagen der scholastischen Theologie zu unterscheiden. Ein und derselbe Theologe kann vielmehr zugleich Scholastiker und Mystiker sein. Der Unterschied zwischen mystischer und scholastischer Theologie besteht statt dessen in der Methode des theologischen Denkens, sofern die Mystik es nicht wie die Scholastik auf eine objektive Darlegung der theologischen Begriffe, sondern auf die persönliche Bezeugung der subjektiven Erfahrung abgesehen hat. Auf der anderen Seite aber versteht es sich von selbst, daß diese Verschiedenartigkeit des Ausgangspunktes doch auch nicht ohne jeden Einfluß auf die religiöse Gedankenbildung bleibt. Indem vielmehr die Mystik mit allem Nachdruck die religiöse Erfahrung in den Vordergrund stellt, gewinnen naturgemäß diejenigen Gedanken das Übergewicht, in denen die lebendige Wirklichkeit der Religion zum Ausdruck kommt. Und diese Eigenart der mystischen Theologie macht sich dann in besonderem Maße speziell in der Gotteslehre bemerkbar. Denn indem die Mystik an die Stelle der blassen Abstraktionen, mit denen die Scholastik den Gottesbegriff zu bestimmen sucht, die unmittelbare Erfahrung des Herzens von der Macht und Wirklichkeit des lebendigen Gottes setzt, treten alle transzendenten Bestimmungen der scholastischen Gotteslehre in den Hintergrund, um den Aussagen über die Nähe und Gegenwart des in der Welt wirksamen Gottes Platz zu machen. Und so kommt es dann, daß die Gotteslehre der Mystik auch auf die Praxis der Frömmigkeit eine Einwirkung ausübt. Denn die Voraussetzung aller lebendigen Frömmigkeit ist die Überzeugung von der unmittelbaren Gegenwart des lebendigen Gottes. Und infolgedessen besteht die Bedeutung, welche der Gotteslehre der Mystik zukommt, in erster Linie darin, daß sie dem religiösen Leben neue und starke Im-

pulse gibt und gegenüber der formalen Kritik der Begriffe die Gewißheit des Glaubens betont.

In disem Interesse an der Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung stimmt nun aber die Gotteslehre der Reformatoren mit der Gotteslehre der Mystik durchaus überein. Die Theologie der Reformatoren gehört insofern mit der Theologie der Mystik aufs engste zusammen, als sie ebenso wie diese ein Zeugnis ist von dem lebendigen Besitz, den der Glaube vermittelt. Wenn man die Schriften der Reformatoren liest, so drängt sich dabei unwiderstehlich der Eindruck auf, daß das, wovon diese Männer reden, nicht etwas bloß Gedachtes, sondern etwas Erlebtes ist. Die Gottesidee ist für sie nicht ein Begriff, der dem nachdenkenden Verstand irgendwo in der Kette seiner Schlüsse als problematische Möglichkeit sich darbietet. Die Gottesidee ist vielmehr für die Reformatoren ebenso wie für die Mystik der Ausdruck für die Tatsache, daß das Leben des Frommen unter der gewaltigen Macht eines Willens steht, dessen Herrschaft niemand sich entziehen kann. Infolgedessen ist das Streben der reformatorischen Theologie nicht in erster Linie auf die Lösung wissenschaftlicher Aufgaben gerichtet, sondern darauf, daß den Menschen die Augen geöffnet werden für die Wirklichkeit des lebendigen Gottes. Das ist das, was der Reformation ebenso wie der Mystik einen hervorragenden Platz in der Geschichte der Religion sichert: sie beide haben es begriffen und sind innerlich erschüttert davon, daß der Gott, von dem sie reden, wirklich da ist und daß seine unmittelbare Gegenwart die wichtigste Tatsache in unserem Leben ist.

Aus dieser Betonung der göttlichen Gegenwart, wie sie nicht bloß in der Mystik, sondern auch in der Theologie der Reformatoren zutage tritt, ist dann allerdings zu allen Zeiten der Vorwurf abgeleitet worden, daß sowohl die mystische als auch die reformatorische Theologie nicht in jeder Beziehung gegen die Gefahr einer pantheistischen Verkehrung des Christentums gesichert sei. Und es läßt sich auch nicht leugnen, daß speziell in der Mystik eine Reihe von Zügen sich nachweisen

lassen, in denen die Annäherung an den Pantheismus zur Preisgabe wichtiger Interessen des Christentums geführt hat. Aber trotzdem wird man behaupten dürfen, daß diese Gefahr des Pantheismus doch nicht als ein wesentliches Moment in dem Vorstellungskreis der Mystik angesehen werden kann. Mag immerhin hier und da die spekulative Neigung der Mystik die Grenzen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen verwischt haben, so bleibt doch diese Beimischung pantheistischer Motive für die Eigenart der Mystik um deswillen von unwesentlicher Bedeutung, weil der Hinweis auf die Gegenwart und Lebendigkeit Gottes auf dem Boden der Mystik sich mit einer anderen Vorstellungsreihe verbindet, durch welche der Pantheismus grundsätzlich ausgeschlossen wird. Und diese neben der Gotteslehre in Betracht kommende Gedankenreihe ist nun um so bedeutungsvoller, als in ihr zugleich ein zweiter Gesichtspunkt zur Geltung kommt, den die Theologie der Reformatoren mit der Theologie der Mystik gemeinsam hat.

Die charakteristische Eigentümlichkeit der Mystik erweist sich nämlich darin, daß die Betonung der lebendigen Gegenwart Gottes einen unmittelbaren Einfluß auf die Selbstbeurteilung des Menschen ausübt. Das Urteil über Gott schließt zugleich ein Urteil über den Menschen in sich. Das Interesse an der Gotteslehre ist zugleich ethisch bestimmt. Die grundsätzliche Differenz zwischen der Mystik und der pantheistischen Spekulation kommt darin zum Ausdruck, daß die Überzeugung von der Allgegenwart Gottes auf dem Boden der Mystik nicht zu metaphysischen Aussagen über die Substanz Gottes und der Welt, sondern zu ethischen Aussagen über die Beschaffenheit des göttlichen und des menschlichen Willens führt. Infolgedessen ist die Gewißheit der lebendigen Gottesnähe für die Mystik nicht in erster Linie ein Grund der Seligkeit, sondern vielmehr ein Grund des Erschreckens. Sobald der Mensch dessen inne wird, daß der heilige Gott ihm so nahe ist wie sein eigenes Leben, wird ihm erst recht der Abstand deutlich, der zwischen seinem eigenen Willen und dem Willen Gottes besteht. Wo

der philosophische Gedanke zu der Überzeugung von der Allgegenwart des Göttlichen in der Welt führt, da mag immerhin die Reflexion auf die metaphysische Einheit mit der Gottheit die Illusion der Gottesgemeinschaft vorspiegeln. Aber diese Gottesgemeinschaft ist doch immer nur ein Gedanke und das Ergebnis zweifelhafter Vermutungen. Wo dagegen nicht ein Verstandesschluß, sondern die unmittelbare Erfahrung die Gottesnähe verbürgt, da wird zunächst immer der Abstand empfunden werden, welcher zwischen der Majestät des lebendigen Gottes und der Niedrigkeit des Menschen besteht. Es ist zu allen Zeiten ein Beweis wahrer Frömmigkeit, daß der Mensch vor dem Angesicht des lebendigen Gottes sein Antlitz verhüllt und zu seiner Sünde sich bekennt. Und deshalb ist es auch als ein Vorzug der Mystik anzusehen, daß sie mit aller Entschiedenheit die Nichtigkeit und Wertlosigkeit des menschlichen Lebens und Strebens betont. Die Überzeugung, daß Gott alles ist, schließt die Überzeugung in sich, daß der Mensch nichts ist. Gegenüber der Verherrlichung des Menschen, wie sie in dem hierarchischen System und insbesondere in der Heiligenverehrung der mittelalterlichen Kirche zum Ausdruck kommt, ist das Programm der Mystik die Demütigung des Menschen. Wir müssen von uns selber ausgehen, damit wir zu Gott gelangen. Wir müssen gänzlich verzichten auf all unser eigenes Wollen und Können, damit der Wille Gottes zur Geltung komme und damit seine Kraft sich als wirksam erweise. Das Ich muß gänzlich sich selber aufgeben, damit Gott in dem Menschen lebe und herrsche.

Die Bedeutung, welche der Gottesglaube für die Mystik hat, besteht demgemäß darin, daß unter dem Eindruck der Wirklichkeit Gottes die Maßstäbe für die Beurteilung des menschlichen Lebens sich ändern. Die Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung tritt zutage in der Umgestaltung der sittlichen Erfahrung. Und in dieser Verknüpfung des Gottesgedankens mit der sittlichen Selbstbeurteilung kommt nun zum zweitenmal die Zusammengehörigkeit der Mystik mit der Reformationstheologie zur Geltung. Denn ebenso wie die Mystik hat auch die Theo-

logie der Reformatoren darin ihre spezifische Besonderheit, daß der Gegensatz zwischen der Erhabenheit Gottes und der Niedrigkeit des Menschen den maßgebenden Ausgangspunkt der religiösen Beurteilung bildet und daß mit diesem zentralen religiösen Gedanken eine grundsätzliche Umgestaltung des sittlichen Ideals sich verbindet. Für das Verständnis der dogmengeschichtlichen Entwickelung aber ist es von der größten Bedeutung, daß mit dem ausgehenden Mittelalter in der Mystik zuerst unter dem Einfluß des Gottesglaubens das Sündenbewußtsein sich umgestaltet und daß Luther alsdann von der Mystik beides, den lebendigen Gottesglauben und den vertieften Sündenbegriff, übernommen hat. Denn es ist nicht richtig, wenn man meint, daß Luthers Urteil über die sündhafte Beschaffenheit des Menschen aus der bloßen Steigerung der in der Scholastik geltenden sittlichen Maßstäbe entsprungen sei. Man wird vielmehr davon überzeugt sein dürfen, daß durch die bloße Verschärfung der sittlichen Maßstäbe niemals der gesetzliche Charakter der mittelalterlichen Ethik hätte überwunden werden können. Denn es ist keineswegs ausgemacht, daß der gesetzliche Standpunkt an sich eine laxe Auffassung des Sittlichen in sich schließt; die Erfahrungen, die Luther im Kloster durchgemacht hat, liefern vielmehr den Beweis dafür, daß der gesetzliche Standpunkt sich auch mit einem strengen Urteil über die Sünde verträgt und gelegentlich wohl auch zur Verzweiflung führt. Man wird statt dessen vielmehr darauf hinzuweisen haben, daß Luther den Weg zum Evangelium durch die Mystik gefunden hat. Sein Urteil über die Sünde ist dadurch ein anderes geworden, daß ihm unter der Anleitung der Mystik der lebendige Gott zu einer Realität seines Lebens geworden ist und daß gegenüber der Herrlichkeit des lebendigen Gottes ihm die Augen aufgegangen sind für die Ohnmacht und Nichtigkeit der Kreatur und insbesondere für die Sündhaftigkeit seines eigenen Lebens. Infolgedessen ist Luther in der Bekämpfung der scholastischen Ethik mit der Mystik völlig einig. Auch für ihn ist ebenso wie für die Mystik der Hauptmangel der scholastischen und aller natür-

lichen Ethik der, daß der Mensch durch die Erfüllung des Gesetzes Gottes Wohlgefallen zu verdienen meint und daß er sich einbildet, durch die Anstrengung seines eigenen Willens das Heil erreichen zu können. Der Appell an die menschliche Freiheit und die Anspornung der menschlichen Selbstbetätigung, wie sie in der scholastischen und in der heidnischen Moral das sittliche Interesse völlig absorbieren, — das sind in Wahrheit die rechten Mittel, um den Menschen ins Verderben zu stürzen. Denn es ist immer ein Zeichen von Hochmut, wenn der Mensch auf seine eigenen Kräfte sich verläßt und den Willen Gottes ansieht als ein Werk, das nicht Gott selbst, sondern der Mensch auszuführen imstande sei. Je mehr aber die scholastische und die heidnische Moral ihre eigentliche Aufgabe darin sehen, die Erhabenheit des Strebens nach Tugendhaftigkeit und selbstgemachter Vollkommenheit zu preisen, um so deutlicher tritt es zutage, daß die Sittlichkeit, von der sie reden, in Wirklichkeit nicht Gott, sondern nur der Befriedigung des Ehrgeizes und der Eitelkeit dient (vgl. meine Abhandlung: Die Heilsbedeutung des Gesetzes. 1904).

Die Übereinstimmung der reformatorischen Theologie mit der Mystik erstreckt sich also nicht bloß auf die starke Betonung der unmittelbaren Gewißheit, welche der religiösen Erfahrung innewohnt, sondern zugleich auch auf die Folge, welche sich daraus für die Gestaltung des sittlichen Ideals ergibt. Indessen so groß nun auch die Verwandtschaft der Reformation mit der Mystik in den grundlegenden Fragen des religiös-sittlichen Lebens ist und so sehr man auch diesen Zusammenhang der Reformation mit der Mystik betonen muß, so ist doch alsbald in der Formulierung des Programms die Grenze der Übereinstimmung erreicht. Aus der gleichen religiösen Wurzel stammt der gleiche Widerspruch gegen das sittliche Ideal des mittelalterlichen Systems, — aber sobald es sich dann um den Weg handelt, auf dem dies gemeinsame Programm verwirklicht werden soll, beginnt sogleich die Differenz.

Auf die Frage nämlich, wie nun der Mensch dazu komme,

daß er Gott alles sein lasse und sich selbst aufgebe, weiß die Mystik eigentlich keine Antwort zu geben. Die Mystik wiederholt immer nur die Forderung, daß der Mensch sich selber aufgeben solle. Der Wille soll von allem Begehren sich frei machen und sich fernhalten von aller Kreatur, die ihn gefangen nimmt. Er soll gelassen in sich selber ruhen und warten, bis Gott ihn durchdringt. Mit anderen Worten: das ethische Ideal der Mystik setzt sich um in die Forderung der asketischen Weltverneinung und des Quietismus. Aber die Mystiker haben es nicht begriffen, daß sie damit eine Lösung gewonnen haben, welche tatsächlich den Mangel der mittelalterlichen Ethik nicht überwindet, sondern in dem Rahmen der natürlichen Ethik bleibt. Denn so nachdrücklich auch bei der Formulierung des sittlichen Ideals der Abstand zwischen Gott und dem Menschen und die Unfähigkeit des Menschen zu irgend welchen Gott wohlgefälligen Leistungen betont wird, so wird nun in der Forderung der Askese doch wieder die Leistung des Menschen in Anspruch genommen. Mag immerhin das Verhalten des Willens, welches gefordert wird, ein passives Verhalten sein, es bedarf doch immer, damit dies Verhalten zustande komme, der Kraft und Anstrengung des Willens. Indem die Forderung an den Menschen gestellt wird, sich selbst aufzugeben, wird doch abermals der Weg zum Heil in einer Leistung des Willens gesucht. Und insofern hat nun die Mystik in Wirklichkeit das von ihr aufgestellte Programm nicht durchzuführen vermocht. Obgleich sie die Erkenntnis gewonnen hat, daß der menschliche Wille nicht als Ursache des Heils in Betracht kommen kann, appelliert sie schließlich doch auch ihrerseits an den menschlichen Willen. In der irrtümlichen Meinung, daß von einer Leistung des Willens nur im Hinblick auf das aktive Verhalten des Menschen die Rede sein könne, sieht sie den Weg zur Vollkommenheit in der völligen Passivität des menschlichen Willens, ohne es zu merken, daß auch das passive Verhalten, sobald es zu einer Forderung für den Willen gemacht wird, die Bedeutung einer Leistung gewinnt. Und infolgedessen besteht die Schranke der mystischen

Ethik darin, daß sie trotz des energischen Versuchs doch nicht dazu gelangt, die menschliche Leistung beim Heilswerk völlig auszuscheiden. So nachdrücklich sie auch die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade betont, so bleibt trotzdem das Verhalten des menschlichen Willens die Bedingung des Heils.

An diesem Punkte aber tritt nun die Reformation in einen offenkundigen Gegensatz zur Mystik. Und es geschieht das, indem sie den Weg zum Heil in dem Glauben an die Person Jesu Christi sieht. In diesem Zusammenhang aber läßt es sich nun auch deutlich machen, daß dieser Hinweis auf den Glauben an Christus in der Tat einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der Mystik bezeichnet.

Wenn nämlich nach der übereinstimmenden Auffassung der mystischen und der reformatorischen Theologie das eigentliche Wesen der Sünde darin besteht, daß der Mensch sich selbst zum Mittelpunkt der Welt macht, und wenn diese sündhafte Art des Menschen gegenüber dem Gesetz Gottes sich darin erweist, daß der Mensch die Forderung des Gesetzes immer nur als einen Hinweis auf die Kraft und Leistungsfähigkeit des eigenen Willens empfindet, so kann der Mensch von der sündhaften Beschaffenheit seines Wesens nur dann frei werden, wenn er es erkennt, daß die vor Gott geltende Gerechtigkeit anderswo gesucht werden muß als in ihm selbst. Das Streben nach Selbstgerechtigkeit kann nur dann überwunden werden, wenn der Mensch die klare Überzeugung gewinnt, daß in ihm selbst grundsätzlich niemals die Verwirklichung der vor Gott geltenden Gerechtigkeit erreicht werden kann, weil diese vor Gott geltende Gerechtigkeit unter ganz anderen Bedingungen, als unter denen unser eigenes Leben steht, verwirklicht worden ist. Und insofern hat nun der Glaube an Christus die Bedeutung, daß er das von der Mystik erkannte Problem löst. Denn indem wir uns zu dem Glauben an Christus bekennen, bringen wir zum Ausdruck, daß Christus allein der vollkommen Gerechte ist; aber indem wir Christus allein als den vollkommen Gerechten anerkennen, geben wir zugleich unsere eigene Gerechtigkeit end-

gültig auf. Das Bekenntnis, daß Christus allein und außer ihm kein anderer Mensch das Gesetz vollkommen zu erfüllen imstande war, dies Bekenntnis macht uns frei von allem Streben nach eigener Gerechtigkeit. Und damit werden wir frei von der Sünde, weil eben die Sünde in dem Streben nach eigener Gerechtigkeit besteht. Indem wir uns dazu bekennen, daß Christus allein die Liebe und den Gehorsam in vollkommener Weise verwirklicht hat, bekennen wir zugleich unsere Ohnmacht und Nichtigkeit und, indem wir unsere eigene Ohnmacht und Nichtigkeit bekennen, haben wir die Beschaffenheit, welche wir vor Gott haben sollen. Und in diesem Sinne hat es nun allerdings eine verständliche Bedeutung, wenn wir sagen: indem Gott den Glauben an Christus in uns wirkt, macht er uns von der Sünde frei. Wir können das nun psychologisch begreifen. Es ist das für uns nicht mehr bloß eine Redensart, welche wir gebrauchen, weil sie nun einmal von alters her üblich ist; es ist das vielmehr für uns die Lösung eines Problems und eine Antwort auf die Frage, zu der die Gestaltung unseres sittlichen Lebens uns führt. Denn wenn die Bedingung alles wahrhaft sittlichen Wertes darin besteht, daß wir von aller eigenen Gerechtigkeit absehen, so ist allerdings der Glaube an Christus der Weg zur Vollkommenheit, weil der Glaube an Christus alle eigene Gerechtigkeit ausschließt.

Die Bedeutung, welche dem Glauben an Christus nach der Auffassung der Reformatoren zukommt, läßt sich demgemäß in der Tat verständlich machen im Zusammenhang der ethischen Probleme, welche die Reformationstheologie mit der Mystik gemeinsam hat. Die große Entdeckung der Reformatoren besteht darin, daß sie nicht bloß wie die Mystik unter dem Einfluß des Gottesglaubens die sittliche Aufgabe in der Überwindung der Selbstgerechtigkeit erkannt haben, daß sie vielmehr auch den Weg zur Lösung dieser Aufgabe in dem Hinweis auf den Glauben an Christus gefunden haben. Das religiöse Leben hat infolgedessen für sie nicht bloß die Bedeutung, daß es einen neuen Maßstab für die Beurteilung des menschlichen Willens

darbietet; die Bedeutung des Glaubens besteht vielmehr zugleich auch darin, daß er dem menschlichen Willen einen neuen Inhalt und eine neue Beschaffenheit gibt, so daß nun auch das sittliche Verhalten des Menschen einen neuen Wert bekommt. Aber obgleich damit der Zusammenhang zwischen dem religiösen und dem sittlichen Leben viel stärker betont wird, als es in der Scholastik und in der Mystik der Fall ist, läßt sich trotzdem nicht verkennen, daß diese Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit dennoch die Selbständigkeit und Wichtigkeit der religiösen Funktion viel nachdrücklicher zur Geltung bringt, als es auf dem Boden der Scholastik und Mystik möglich ist. Denn der Glaube an Christus ist nun nicht mehr bloß ein Förderungsmittel oder ein Anreiz zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe. Christus kommt nicht mehr bloß als Lehrer oder als Allegorie für uns in Betracht. Der Glaube an Christus hat vielmehr darin seine eigentümliche Art, daß er das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi ist. Dies Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi aber ist ein von allem sittlichen Handeln wesentlich verschiedener, rein religiöser Akt, der trotzdem — als Bekenntnis unserer eigenen Ungerechtigkeit — imstande ist, unserem sittlichen Leben einen anderen, neuen und wahrhaften Wert zu geben.

Und so ist allerdings der Hinweis auf den Glauben an Christus das Mittel gewesen, durch welches die Reformatoren den Standpunkt der mittelalterlichen Ethik, wie sie einerseits in der Scholastik und andererseits in der Mystik sich gestaltet hat, überwunden haben.

Gegenüber der scholastischen Ethik ist das ohne weiteres deutlich. Denn wenn die scholastische Ethik letzten Endes in dem Streben nach Gerechtigkeit das höchste Ziel des Menschen sieht, so versteht es sich von selbst, daß der Glaube an Christus jedes Streben nach eigener Gerechtigkeit ausschließt. Das Bild Jesu Christi läßt alles derartige Streben von vornherein als aussichtslos erscheinen. Und deshalb sprechen wir uns alles ab und sprechen es alles Christo zu. Wir erkennen es an, daß

wir von uns selber nichts haben, was wir Gott gegenüber geltend machen könnten, und daß wir allein in der Gerechtigkeit Jesu Christi einen Grund des Rühmens vor Gott zu finden vermögen. Wenn wir es mit Gott zu tun haben, müssen wir es allerdings zugeben, daß Gott in unserer Person nur Anlaß zum Zürnen findet; aber die Erinnerung an unsere Sünde, mit der das Gesetz Gottes uns entgegentritt, hat immer nur die Aufgabe, uns die Augen zu öffnen für die Herrlichkeit Jesu Christi. Sobald wir aber die vollkommene Gerechtigkeit Christi erkannt haben und ihn als den allein Gerechten anerkennen, dann erreichen wir mit solchem Zeugnis nicht bloß, daß auch Gott uns Recht geben muß, sondern dann ist auch unser Wille so, wie Gott ihn haben will, nämlich frei von dem törichten Streben, Gott gegenüber etwas sein und etwas leisten zu wollen.

Aber nicht minder deutlich ist es dann auch, daß mit dieser Auffassung der reformatorischen Theologie zugleich auch der Standpunkt der Mystik überwunden worden ist. Denn wenn die sittlichen Ideen der Mystik in die Forderung der absoluten Passivität ausmünden, so ist demgegenüber in der Ethik der Reformatoren jede Passivität völlig ausgeschlossen. Der Glaube an Christus hat mit Passivität nichts zu tun.

Es ist allerdings richtig, daß die Entstehung des Glaubens nicht in unsere Hand gegeben ist und daß es nicht von unserem Belieben und von unserer Willkür abhängt, ob wir zum Glauben gelangen oder nicht. Die Bekehrung ist vielmehr ganz allein Gottes Werk. Aber wenn allerdings von der Entstehung des Glaubens gilt, daß an ihr die freie Entschließung des menschlichen Willens nicht beteiligt ist, so soll damit nur zum Ausdruck gebracht werden, daß wir es beim Glauben mit einem Erlebnis und mit einer Erfahrung zu tun haben. Die Erfahrung, welche wir machen, ist aber niemals ein Werk unserer Willkür; es ist vielmehr einleuchtend, daß alle Erfahrung über uns kommt ohne das Zutun unseres Willens. Der Organismus der Lebewesen bringt nicht aus freier Wahl das Licht hervor, sondern unter der Einwirkung des Lichtes entstehen erst die Organe.

Und ebenso ist auch der Glaube ein Ereignis in unserem Leben, welches wir nicht durch einen Entschluß in uns hervorbringen können, welches vielmehr nur dann eintritt, wenn die Wirklichkeit Gottes sich uns darbietet. Und deshalb ist es auch zu verstehen, wenn die Reformatoren sagen, daß bei der Entstehung des Glaubens der Mensch „rein passiv" sich verhalte. Aber wenn sie diesen Ausdruck gebrauchen, so geschieht es immer nur im Hinblick auf das Zustandekommen des Glaubens, und die Absicht, welche sie dabei haben, ist dann immer nur die, den Erfahrungscharakter des religiösen Lebens zur Geltung zu bringen.

Dagegen ist es nicht die Meinung der Reformatoren, als ob nun der Glaube selber ein Verhalten sei, bei dem die eigentümliche Art des persönlichen Lebens verleugnet werden müßte. Mag immerhin der Mensch so tot und unbeweglich wie ein Stein oder Holzklotz sein, ehe das neue Leben in ihm zustande kommt, so ist doch der Glaube selbst ein Geschehnis, welches in das Gebiet des persönlichen Lebens gehört und eine Steigerung unseres Lebens bedeutet. Denn weil der Glaube darin sein Wesen hat, daß wir die Gerechtigkeit Christi anerkennen, so ist er als ein Akt der Anerkennung ein Erlebnis, an dem unser Wille beteiligt ist. Weil es sich für die Reformatoren bei dem Glauben an Christus weder um ein Fürwahrhalten seiner Lehre noch auch um schwärmerische Gefühle, sondern um die Anerkennung seiner vollkommenen Gerechtigkeit handelt, so ist der Glaube eine Sache des Willens. Es handelt sich allerdings nicht um die Leistung des Willens, wohl aber um einen neuen Inhalt und um eine neue Beschaffenheit des Willens. Diese neue Beschaffenheit des Willens aber kann der Wille ebenso wenig sich selbst geben, wie er auch seine ursprüngliche kreatürliche Art nicht der Willkür seines Beliebens verdankt. Ob der Wille diesen oder jenen Inhalt hat, das hängt vielmehr ganz allein davon ab, ob der Kreis der dem Menschen zugänglichen Erfahrung bloß auf die Welt der natürlichen Dinge oder auch auf die Welt des göttlichen Lebens sich erstreckt. Aber es macht wohl einen großen Unterschied aus, ob der Wille diesen oder

jenen Inhalt halt. Denn wenn der Mensch dazu gelangt, daß er nicht mehr sich selbst, sondern die Gerechtigkeit Jesu Christi als das Höchste in der Welt kennt, so wird dadurch allem Tun und Wollen des Menschen eine neue Richtung gegeben, die gegenüber der bisherigen Richtung seines Lebens als eine höhere Stufe sich darstellt. Indem nämlich der Anspruch auf eigene Gerechtigkeit gegenüber der Gerechtigkeit Christi zum Schweigen gebracht wird, wird nicht der bisherige Lebensinhalt durch einen anderen Lebensinhalt verdrängt, sondern nur der Wert des bisherigen Lebensinhaltes umgestaltet. Der Glaube an Christus, wie die Reformatoren ihn verstehen, stellt nicht die Forderung, daß der Mensch aufhören solle, zu sein, was er von Natur ist, sondern läßt nur den Wert des natürlichen Lebens in einem anderen Lichte erscheinen. Von einer Preisgabe des persönlichen Lebens aber kann dabei so wenig die Rede sein, daß vielmehr alles das, was den eigentlichen Wert des menschlichen Personenlebens ausmacht, als die unentbehrliche Voraussetzung des Glaubens an Christus sich darstellt, sofern das Bekenntnis zu Christus nur dann möglich ist, wenn zugleich der Unwert alles menschlichen Strebens erkannt wird. Die Anerkennung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi hat nur dann einen Sinn, wenn sie mit der Verurteilung aller menschlichen Selbstgerechtigkeit sich verbindet. Und infolgedessen hat der Glaube an Christus nicht die Tendenz, die Eigenart des persönlichen Lebens auszulöschen. Das Streben nach Selbstvervollkommnung und Betätigung der eigenen Kraft bleibt vielmehr immer die Vorbedingung für den Glauben an Christus, weil die Erkenntnis von der Sündhaftigkeit dieses Strebens nur die Kehrseite des Glaubens an Christus ist.

Wenn aber demgemäß der Glaube an Christus nach der Auffassung der Reformatoren nicht als eine Beeinträchtigung, sondern als eine Steigerung des persönlichen Lebens verstanden werden muß, so ist schließlich der praktische Beweis dafür in der Tatsache enthalten, daß der Glaube an Christus von dem Gefühl der Seligkeit begleitet ist. Lust und Unlust sind überall die Zeichen dafür, daß unser Leben Förderung oder Hemmung

findet. Wenn also der Glaube an Christus von starken Gefühlen der Lust begleitet ist, so ist das ein Beweis dafür, daß wir, indem wir an Christus glauben, eine Förderung unseres Lebens erfahren. Indem wir die Gerechtigkeit Christi anerkennen und unserer eigenen Gerechtigkeit absagen, kommt unser Wille dazu, daß er seinen Inhalt nicht am falschen, sondern am richtigen Ort sucht. Solange der Mensch in sich selbst die Gerechtigkeit sucht, solange muß sein Suchen und Streben immer ein unbefriedigtes bleiben. Sobald er aber in Christus die Gerechtigkeit sucht, findet der Wille auch, was er sucht, und wird also befriedigt und zur Ruhe gebracht und ist deshalb von dem Gefühl der Seligkeit begleitet. Aber dies Gefühl der Seligkeit hat mit der Inbrunst der Mystik nichts zu tun. Es handelt sich bei ihm nicht um ein Zerfließen des eigenen Lebens oder um ein sinnlich empfundenes Untergehen der eigenen Person in der Person des anderen. Ich kann die vollkommene Gerechtigkeit Christi vielmehr nur dann anerkennen, wenn ich mich als Person ihm gegenüberstelle als Person und den Inhalt meines eigenen Lebens mit dem Inhalt seines Lebens vergleiche. Und das Resultat dieser Vergleichung ist dann dies, daß der Abstand zwischen seinem Leben und meinem Leben immer größer wird. Infolgedessen wird durch den Glauben an Christus nicht eine Verschmelzung meiner Person mit der Person Jesu Christi herbeigeführt, es wird im Gegenteil durch den Glauben an Christus der Abstand zwischen meiner Person und der Person Christi nur nachdrücklicher und deutlicher mir zum Bewußtsein gebracht. Es handelt sich nicht um ein gefühlsmäßiges Aufgehen in der Person Christi, als ob ich nicht mehr zu unterscheiden vermöchte, wo sein Leben anfängt und wo das meine aufhört; vielmehr der sittliche Abstand, der zwischen ihm und mir besteht, wird mit aller Entschiedenheit aufrecht erhalten und findet gerade in meinem Bekenntnis zu seiner vollkommenen Gerechtigkeit seinen deutlichsten Ausdruck. Aber indem trotzdem der Glaube an Christus von dem Gefühl der Seligkeit begleitet ist, gibt das unmittelbare Lebensgefühl uns die praktische Bestätigung,

daß nicht der Weg der sittlichen Leistung, sondern der Weg des Glaubens zur Vollendung führt. Indem die Verurteilung dessen, worin unser natürlicher Wille das höchste Ziel des Strebens sieht, als eine Lebensförderung sich erweist, wird es deutlich, daß nicht das sittliche Leben, sondern nur der Glaube an die vollkommene Gerechtigkeit Christi den höchsten Inhalt unseres Lebens ausmacht.

II

Für das Verständnis der Bedeutung, welche die Reformatoren dem geschichtlichen Inhalt des christlichen Glaubens beigemessen haben, ist es nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß die reformatorische Schätzung des Glaubens an die Person Jesu Christi in engstem Zusammenhang steht mit derjenigen ethischen Auffassung, welche der lebendige Gottesglaube der Mystik erzeugt hat. Es ist kein Zufall, daß der Reformation die Mystik vorausgeht. Denn nur da, wo die Aufgabe des sittlichen Lebens so ernst und tief erfaßt wird, wie es in der Mystik der Fall ist, kann der besondere Wert, den das geschichtliche Leben in religiöser Beziehung für den Menschen gewinnt, verstanden werden. Aber auf der anderen Seite ist es doch ein großer Schritt, den die Reformation über die Mystik hinaus getan hat. Denn während die sittliche Erkenntnis der Mystik doch nur in der Entdeckung der Probleme sich auszeichnet, hat die Theologie der Reformatoren die Lösung der ethischen Probleme gefunden, indem sie das Verständnis für die eigentliche Bedeutung des Glaubens an Christus darbietet. Die Reformation hat infolgedessen den doppelten Vorzug vor der Mystik voraus, daß sie nicht bloß ein ungebrochenes und vollständiges Verständnis der spezifisch christlichen Sittlichkeit zu gewinnen vermocht hat, sondern zugleich auch die Notwendigkeit des Glaubens an Christus von der sittlichen Erfahrung aus zu begründen imstande gewesen ist. Dieser doppelte Vorzug der reformatorischen Theologie wird aber um so mehr von bleibender Bedeutung sein, je mehr zu allen Zeiten an diesen beiden Punkten die wichtigsten Aufgaben der christ-

lichen Theologie sich darbieten. Denn es ist nicht erst eine Folge der modernen Entwickelung, sondern es ist zu allen Zeiten so gewesen, daß für den natürlichen Menschen die dem Christentum eigentümliche Strenge und Rücksichtslosigkeit in der Beurteilung der sittlichen Forderung ebenso unverständlich ist wie der Zusammenhang des christlichen Bekenntnisses mit den Problemen des sittlichen Lebens.

Indessen je mehr nun das Interesse betont wird, welches die Reformatoren vom Standpunkt des sittlichen Ideals aus an der Betonung des Glaubens haben, um so mehr wird man dann doch die Frage aufwerfen müssen, wie sich denn nun der reformatorische Begriff des Glaubens zu den Tatsachen der christlichen Erfahrung verhält. Man darf sich nicht damit begnügen, daß als das Wesentliche am christlichen Glauben die Anerkennung der Gerechtigkeit Christi bezeichnet wird; man wird vielmehr nachweisen müssen, daß die Bedeutung, welche die religiöse Funktion nach der Auffassung der Reformatoren für das sittliche Leben hat, immer nur an der Beziehung auf die Person Jesu Christi hängt. Das, was von den Reformatoren als Glaube bezeichnet wird, ist nicht ein Erlebnis des Menschen, welches nur zufälliger Weise auch dann eintritt, wenn der Mensch unter den Einfluß der Person Jesu Christi gelangt; der Begriff des Glaubens hat vielmehr für die Reformatoren zu seinem Inhalt immer und ausschließlich die Person Jesu Christi. Wie in der Praxis von christlicher Frömmigkeit nur da die Rede sein kann, wo ein persönliches Verhältnis den Einzelnen mit Christus verbindet, so ist auch von den Reformatoren der Glaube an Christus immer als persönliche Gemeinschaft mit Christus gemeint. Aber das ist nun die Frage, ob solche persönliche Gemeinschaft schon da zustande kommt, wo das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi vorhanden ist. Die sittlichen Ideen, zu denen der Gottesglaube der Mystik und der Reformatoren führt, mögen immerhin in die Forderung ausmünden, daß der Mensch zur völligen Freiheit von aller eigenen Gerechtigkeit gelange, und es mag auch immerhin deutlich sein, daß solche völlige

Freiheit von aller eigenen Gerechtigkeit in der Anerkennung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi gewonnen wird; trotzdem bleibt es doch ein Problem, inwiefern denn die Anerkennung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi uns zu ihm in ein persönliches Verhältnis bringt. Die Aussagen der Reformatoren über die Bedeutung des Glaubens haben allerdings darin ihren unbestreitbaren Wert, daß sie die Zusammengehörigkeit des sittlichen und des religiösen Erlebens verständlich machen, d. h. daß sie das psychologische Verhältnis von Sittlichkeit und Religion zu bestimmen wissen; aber man wird dann doch nicht übersehen können, daß das religiöse und das sittliche Erleben nicht lediglich in die Sphäre des psychischen Geschehens fallen, daß vielmehr in dem Begriff der persönlichen Gemeinschaft, der sowohl für das Gebiet des Sittlichen als auch für das Gebiet des Religiösen von maßgebender Bedeutung ist, ein Hinweis auf die das psychische Geschehen überragende Geltung dieser beiden Erfahrungsgebiete enthalten ist. Je mehr aber in der Theologie der Reformatoren das Interesse an der psychologischen Interpretation des Glaubens in den Vordergrund zu treten scheint, um so mehr wird man sich darüber klar werden müssen, ob der reformatorische Begriff des Glaubens denn auch geeignet ist, das sittlich-religiöse Leben als eine Form der persönlichen Gemeinschaft verständlich zu machen.

Sobald es sich also um die sittliche Bedeutung des Glaubens an Christus handelt, wird man mit Notwendigkeit vor die Aufgabe gestellt, den Glauben nicht bloß als ein inneres Erlebnis des einzelnen Individuums, sondern als ein persönliches Verhältnis des Einzelnen zu Christus ins Auge zu fassen. Und indem das nun geschieht, wird der reformatorische Begriff des Glaubens nach zwei Seiten hin genauer bestimmt werden müssen. Auf der einen Seite nämlich wird die Frage zu beantworten sein, ob der christliche Glaube, wenn er als Anerkennung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi verstanden wird, in der Tat als Glaube an die Person Jesu Christi in Betracht kommt. Und auf der anderen Seite wird man zu zeigen haben, inwie-

fern der Glaube an die Person Jesu Christi als ein Band persönlicher Gemeinschaft angesehen werden kann.

Die Beantwortung der ersten Frage ist nun aber zunächst insofern mit Schwierigkeiten verbunden, als der Glaube an Christus, wenn er als das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi verstanden wird, lediglich die historische Kunde von dem der Vergangenheit angehörigen Leben Christi vorauszusetzen scheint. Denn das Bekenntnis der eigenen sittlichen Untüchtigkeit wird schon durch den Hinweis auf das sittliche Ideal hervorgerufen; sobald man aber auf das Verhältnis reflektiert, in dem die Person Jesu Christi zum sittlichen Ideal steht, wird man lediglich von einer historischen Illustration des sittlichen Ideals in der Person Jesu Christi reden können. Man mag dabei immerhin betonen, daß die Bedeutung der Person Christi doch insofern einzigartig sei, als er als der erste das sittliche Ideal erkannt und dargestellt habe. Aber diese Art von Vorzug wird ihm doch immer nur einen Platz in der Erinnerung der Späteren sichern. Man wird dann gewiß mit Ehrfurcht und Dankbarkeit seinen Namen nennen, sobald von der sittlichen Aufgabe des Lebens die Rede ist. Aber es wird das doch nicht anders geschehen, als wie man auch sonst von den führenden Genien der Menschheit zu sprechen pflegt. Der große Name lebt fort im Gedächtnis der Nachwelt; aber für die Gegenwart hat es nichts zu bedeuten, daß gerade in diesem Menschen zum ersten Mal das sittliche Ziel des Menschen offenbar geworden ist. Alle Ideen sind insofern geschichtslos, als sie immer nur von der Kraft des einzelnen Individuums ihre Verwirklichung erwarten. Sie treten zwar an einem bestimmten Zeitpunkt in das Bewußtsein der Menschheit ein; aber die Macht, die sie ausüben, hängt nicht an den zufälligen Bedingungen ihrer Entstehung, sondern an der Bedeutung, den ihr Inhalt für das Leben des Einzelnen gewinnt. Und infolgedessen würde auch die Person Christi, wenn es sich beim Glauben bloß um die Anerkennung bestimmter Ideen oder eines bestimmten Ideals handeln würde, keine wesentliche Rolle im religiösen Leben des Christen spielen.

Nun wird freilich vielfach der Versuch gemacht, das Bekenntnis des Glaubens dadurch an die Person Christi zu binden, daß er nicht bloß als der Erste, sondern als der Einzige betrachtet wird, der das sittliche Ideal der Vollkommenheit zu offenbaren imstande war. Auf allen übrigen Gebieten des geistigen Lebens liegt zwar die Sache so, daß die Person der führenden Geister um deswillen in den Hintergrund tritt, weil die Ideen, deren Träger sie sind, letzten Endes doch als ein Produkt der gesamten geistigen Entwickelung sich darstellen. Wenn der nachforschende Blick den Zusammenhängen nachgeht, aus denen die überraschende Tat des Einzelnen hervorwächst, so zeigt es sich mehr und mehr, wie er den Anteil an seinem Werk mit den anderen teilen muß. Ja, es kommt bei dieser Auseinandersetzung über den Anteil des Einzelnen und der Gesamtheit leicht dazu, daß die Bedeutung der großen Persönlichkeiten gänzlich in Zweifel gezogen und alles geistige Leben nur als der Ertrag der Masse angesehen wird. Aber gegenüber der Person Jesu Christi meint man doch von dieser Methode des Nivellierens absehen zu müssen. Bei ihm scheint doch die Grenze des eigenen Lebens und dessen, was den übrigen erreichbar ist, viel schärfer zu sein. Bei ihm scheint es sich doch insofern um eine absolute Ausnahme zu handeln, als die Ideen, denen er Ausdruck gab, gänzlich jenseits des Bereiches liegen, in dem das Leben der anderen sich bewegt. Und so meint man dann, das Interesse an der Person Jesu Christi dadurch sichern zu können, daß man sein Werk unter den Gesichtspunkt der göttlichen Offenbarung stellt. Was die Gabe zu bedeuten hat, die er der Menschheit gebracht hat, das wird erst dann ganz deutlich, wenn man es begreift, daß sein Leben nicht bloß die Diagonale derjenigen geistigen Mächte war, unter deren Einfluß der geschichtliche Zusammenhang ihn stellte, daß vielmehr in seiner Person ein ganz neuer Anfang sich darbietet und ein von allem natürlichen Leben wesentlich verschiedenes Leben in die Geschichte der Menschheit eintritt.

Indessen so wichtig nun auch dieser Hinweis auf den Offen-

barungscharakter der Person Jesu Christi ist, so wird man trotzdem sich nicht davon überzeugen können, daß mit diesen Erwägungen das Problem, um welches es sich handelt, gelöst wird. Es macht allerdings selbstverständlich einen wesentlichen Unterschied aus, ob der supranaturale Faktor in dem Leben Jesu Christi anerkannt wird oder nicht. Denn es ist einleuchtend, daß der Wert des christlichen Ideals ein wesentlich anderer sein wird, wenn sein Ursprung auf eine unmittelbare Offenbarungstat Gottes zurückzuführen ist, als wenn es lediglich aus den natürlichen Zusammenhängen des geschichtlichen Lebens stammt. Aber man darf doch nicht übersehen, daß dieser Unterschied immer nur über den Wert des Ideals entscheidet. Die übernatürliche Herkunft der Person Christi gibt immer nur die Gewähr dafür, daß das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi dem Willen Gottes entspricht. Aber so hoch auch immer der Wert des Ideals eingeschätzt werden mag, so ändert das doch nichts daran, daß es sich bei der Nachbildung des Ideals lediglich um ein Erlebnis des Einzelnen handelt, für welches die Einzigartigkeit des Offenbarungsträgers nichts zu bedeuten hat. Infolgedessen wird aber auch für diejenigen, denen der Glaube an Christus lediglich in der Anerkennung seiner Ideen besteht und die trotzdem seiner Person eine absolute Bedeutung zusprechen, doch die Schwierigkeit bleiben, daß die religiöse Verehrung, welche sie der Person Christi widmen, sich immer nur auf die Vergangenheit bezieht. Sobald es sich darum handelt, den unüberbietbaren Wert der religiös-sittlichen Aufgabe zum Ausdruck zu bringen, werden sie allerdings auf die Einzigartigkeit dessen, der diese Aufgabe gestellt hat, hinweisen. Aber sobald dann die Verwirklichung dieser Aufgabe in Frage kommt, wird der Hinweis auf die Person Christi gänzlich gegenstandslos sein. Die Person Christi hat infolgedessen auch bei dieser Auffassung nur die Bedeutung einer historischen Größe; dagegen kann von einer Bedeutung der Person Christi für die Gegenwart des religiösen Lebens nicht die Rede sein.

Überall da also, wo der Glaube an Christus als die Aner-

kennung bestimmter Ideen verstanden wird, kann es zu einem persönlichen Verhältnis zwischen dem, der glaubt, und dem, an den geglaubt wird, um deswillen nicht kommen, weil die Ideen ihre Wirkungskraft immer nur ihrem Inhalt verdanken, während die Person ihres Urhebers an dem gegenwärtigen Verlauf des religiösen Prozesses in der Seele des Frommen keinen unmittelbaren Anteil hat. Infolgedessen wird jede Form des Christentums, die Christus bloß als den Lehrer betrachtet, unter das Urteil fallen, welches die Reformatoren über die Lehre des mittelalterlichen Katholizismus gefällt haben: daß sie nämlich Christus begrabe und von dem lebendigen Christus nichts wisse. Die Reformatoren haben allerdings dem mittelalterlichen Katholizismus damit keineswegs den Vorwurf machen wollen, als ob er die Würde Christi nicht zu schätzen wisse; aber sie haben es sehr wohl erkannt, daß der Glaube an Christus nur dann seinen Namen verdient, wenn der Christus, an den geglaubt wird, auch für den Glaubenden selbst lebendig gegenwärtig ist, d. h. wenn der Hinweis auf die Person Christi nicht bloß im Hinblick auf den besonderen Wert der christlichen Religion vor allen anderen Religionen, sondern auch im Hinblick auf die Verwirklichung des Heils an der einzelnen Menschenseele eine Bedeutung gewinnt. Der Name des Stifters kommt in der christlichen Religion nicht bloß insofern in Betracht, als die religiössittliche Begabung des Stifters den Wert dieser besonderen Religionsstufe bestimmt, sondern auch insofern, als die besondere Art der christlichen Frömmigkeit auf der persönlichen Berührung des Frommen mit der Person Jesu Christi ruht.

Wenn aber demgemäß der Glaube an Christus, wie die Reformatoren ihn verstanden haben, die Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi in sich schließt, so erhebt sich allerdings dann weiterhin die Frage, was denn nun unter der lebendigen Gegenwart der Person Christi zu verstehen sei und in welcher Weise die Einwirkung seiner Person auf das Bewußtsein des Frommen sich vollzieht. Und an diesem Punkt gestaltet sich dann das Problem um deswillen besonders schwierig,

weil die Vorstellung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi der religiösen Phantasie einen weiten Spielraum zu lassen scheint. Und in der Tat hat es denn auch in der Geschichte des Christentums eine große Mannigfaltigkeit von Vorstellungsarten gegeben, die der Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi Ausdruck zu geben versuchten. Wie es auf dem Gebiet des religiösen Vorstellens überhaupt leicht vorkommt, daß verschiedene Motive sich kreuzen oder zusammenfließen, so hat auch das Interesse des Glaubens, welches in der Idee der unmittelbaren, persönlichen Gemeinschaft mit Christus zum Ausdruck kommt, häufig mit anderen religiösen Interessen sich verbunden, so daß der Glaube an die lebendige Gegenwart der Person Jesu Christi nicht bloß in einer Gestalt, sondern in mehreren Gestalten innerhalb der christlichen Gemeinde auftritt. Infolgedessen wird es sich aber auch nicht bloß darum handeln können, daß nur überhaupt in irgend einer Form die Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi zur Anerkennung gebracht wird. Man wird statt dessen vielmehr festzustellen haben, welche von den verschiedenen Formen, in denen jene Überzeugung nachweisbar ist, mit dem reformatorischen Begriff des Glaubens, wie er als Anerkennung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi verstanden wird, in Einklang steht. In der Praxis der erbaulichen Rede pflegt allerdings wohl kaum irgend ein anderes Problem des christlichen Glaubens mit der gleichen Willkür und Unbestimmtheit behandelt zu werden, wie das bei der Verkündigung der lebendigen Gegenwart des Auferstandenen der Fall ist. Man kann sich vielmehr leicht davon überzeugen, daß an diesem Punkte in der Regel schwärmerische Einfälle oder auch bloße Redensarten über den Inhalt des religiösen Erlebnisses hinwegtäuschen. Aber je mehr gerade die Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi im Zentrum des christlichen Glaubens steht, um so mehr wird man gerade an diesem Punkte auf Klarheit und Bestimmtheit der Vorstellungen dringen müssen und um so notwendiger wird es sein, an der Hand der Maßstäbe, welche die theologische Re-

flexion darbietet, die verschiedenen Gedankenreihen von einander zu sondern und nach ihrem Werte abzuschätzen.

Bei der Lösung dieser Aufgabe ist es aber von vornherein deutlich, daß nach dem Ergebnis der bisherigen Untersuchung alle diejenigen Arten der Auffassung ausscheiden müssen, bei denen die persönliche Gemeinschaft mit Christus nicht in dem Bekenntnis zu seiner vollkommenen Gerechtigkeit ihren Grund hat.

Wenn z. B. von sinnenfälligen Erscheinungen des Auferstandenen die Rede ist und in ihnen der Grund für die Gewißheit des Heils gesehen wird, so läßt sich nicht bezweifeln, daß zwischen diesen Erscheinungen und dem Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi kein innerer Zusammenhang besteht. Die Berufung auf die Erscheinungen des Auferstandenen, welche den Aposteln zuteil geworden sind, kann in dieser Beziehung nicht als Beweis gelten. Nach der Auffassung des Neuen Testaments wenigstens ist in jenen Erscheinungen das Siegel für die Sonderstellung der apostolischen Männer zu sehen, während dagegen nirgends sich eine Andeutung findet, als ob in diesen sinnlich vermittelten Erlebnissen normaler Weise der religiöse Prozeß sich vollende. Und deshalb wird man berechtigt sein, gegenüber denen, die in der sinnlich wahrnehmbaren Begegnung mit dem Auferstandenen den Höhepunkt ihres Christenlebens sehen, sich ablehnend zu verhalten. Mögen immerhin die Erlebnisse, von denen sie Zeugnis geben, der kritischen Beurteilung sich entziehen, so bleibt jedenfalls das allgemeingültige Verständnis des Heilsglaubens durch die Deutung dieser Erlebnisse unberührt.

In ähnlicher Weise verhält es sich aber auch, wenn der Gedanke ausgesprochen wird, daß die Gegenwart des lebendigen Christus in der wunderbaren Gestaltung der menschlichen Lebensschicksale sich erweise. Wie wir von göttlichen Fügungen und Führungen in unserem Leben sprechen, so meinen wir auch, die großen und besonderen Ereignisse, die uns begegnen, auf das unmittelbare Tun des erhöhten Christus zurückführen zu dürfen.

Und dabei pflegt dann der Eifer des frommen Gefühls keinen wesentlichen Unterschied zu machen zwischen solchen Ereignissen, die auf das Schicksal unseres inneren Lebens sich beziehen, und solchen, bei denen es sich um die Vorgänge des äußeren Lebens handelt. Und so kommt es dann, daß der Glaube an die wirksame und lebendige Gegenwart Christi zu einer Form des Vorsehungsglaubens sich gestaltet. In dem Wunderwirken der göttlichen Macht, welches das Geschehen in der Welt planvoll durchwaltet, offenbart sich die Hand des gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Indessen so nahe es auch dem frommen Empfinden liegt, die lebendige Gegenwart Christi in Analogie zu dem Walten der göttlichen Vorsehung aufzufassen, und so groß infolgedessen auch der Raum ist, den diese Vorstellung in der Praxis der christlichen Frömmigkeit einnimmt, so wird man trotzdem nicht zugeben können, daß auf diesem Wege die eigentümliche Bedeutung des Glaubens an die Person Jesu Christi zur Geltung kommt. Denn wie auf der einen Seite der Vorsehungsglaube auch ohne die Beziehung auf die Person Christi seinen religiösen Wert behält, so ist auf der anderen Seite nicht einzusehen, inwiefern in der Gestaltung unserer Lebensschicksale die vollkommene Gerechtigkeit Christi sich erweisen soll. Man mag immerhin im Hinblick auf die Stellung, welche der Glaube der Person Christi einräumt, es begreiflich finden und auch für berechtigt halten, daß überall der Unterschied zwischen dem Wirken Gottes und dem Leben des Auferstandenen beiseite gesetzt wird; aber trotzdem ist doch diese Verschmelzung des Glaubens an die Person Christi mit dem Vorsehungsglauben erst eine Folge des Urteils, welches über die Bedeutung der Person Christi gefällt wird. Dagegen läßt es sich nicht bestreiten, daß der Vorsehungsglaube als solcher niemals imstande sein würde, den einzigartigen Wert der Person Christi verständlich zu machen.

Der Glaube an die lebendige Gegenwart der Person Jesu Christi ist demgemäß weder mit der sinnlichen Wahrnehmung der Erscheinungen des Auferstandenen zu identifizieren, noch

auch nach der Analogie des Vorsehungsglaubens zu interpretieren. Wie es sich im ersten Falle um die unberechtigte Verallgemeinerung eines singulären religiösen Erlebnisses handelt, so handelt es sich im zweiten Falle um eine unbegründete Verengerung einer allgemeinen religiösen Erfahrung. In beiden Fällen aber besteht der gemeinsame Fehler darin, daß die Anknüpfung an den ethischen Inhalt des reformatorischen Glaubensbegriffs nicht nachgewiesen werden kann. Infolgedessen können aber auch jene religiösen Vorstellungen nicht in Anspruch genommen werden, sobald es sich um die Frage handelt, inwiefern denn das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi ein Verhältnis persönlicher Gemeinschaft zwischen Christus und dem Glaubenden zu begründen vermag.

Um so eher könnte man dann aber der Meinung sein, daß die Lösung dieses Problems auf einem dritten Wege sich finden lasse. Wenn nämlich der Zusammenhang zwischen dem Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi und dem Glauben an seine lebendige Gegenwart nachgewiesen werden soll, so scheint diese Aufgabe dadurch gelöst werden zu können, daß man auf die Bedeutung verweist, welche die Nachfolge der Jünger Jesu für die Verbreitung des Glaubens an ihn hat. Gegenüber der bloßen Wortverkündigung hat es sich zu allen Zeiten als ein wirksameres Mittel der Propaganda erwiesen, daß das Bild der Gerechtigkeit Christi in der Gestalt einer lebendigen Persönlichkeit an die Menschen herantritt. Alle diejenigen aber, die in ihrem Leben dem Gehorsam und der Liebe Christi ähnlich geworden sind, haben sich einig gefühlt in der Überzeugung, daß das Gute und Große in ihrem Leben nicht aus ihrer eigenen Kraft, sondern aus der Kraft Jesu Christi stamme. Je mehr der sittliche Wert ihres eigenen Lebens den anderen ein Grund der Beschämung und der Demütigung geworden ist, um so eifriger haben sie von ihrer eigenen Person auf die Person Jesu Christi hingewiesen und sich dazu bekannt, daß nicht sie selbst, sondern Christus in ihnen das Werk der Gerechtigkeit vollbracht habe. Und so scheint nun die lebendige Gegenwart der Person Christi

in der sittlichen Kraft der Jünger Jesu zum Ausdruck zu kommen. Wir haben um deswillen ein Recht, auch in der Gegenwart von dem lebendigen Christus zu reden, weil auch in der Gegenwart noch sein heiliger Wille in seinen Jüngern sich als wirksam erweist und weil in dem Leben seiner Jünger das einzigartige Leben seiner Person sich fortsetzt. In den Zusammenhang der reformatorischen Gedanken aber scheint dieser Hinweis auf die Nachfolge Christi um so eher sich einzufügen, als jene sittliche Kraft der Nachfolge Christi nicht bloß das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi weckt, sondern auch aus dem Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi stammt.

Aber trotzdem kann doch auch dieser Hinweis auf die Nachfolge Christi nicht als das lösende Wort angesehen werden. Man wird allerdings den pädagogischen Wert, den die lebendige Anschauung von der sittlichen Kraft des Glaubens hat, nicht unterschätzen dürfen. Und man wird außerdem auch zugeben müssen, daß in diesen Erwägungen der energische Versuch gemacht wird, die Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi mit ethischen Interessen zu verbinden. Aber auf der anderen Seite wird man doch darauf hinweisen müssen, daß auch diese Auffassung des Problems an dem entscheidenden Punkte versagt. Denn so sehr auch der Hinweis auf die Bedeutung der Nachfolge Christi geeignet ist, einen Zusammenhang zwischen der Überzeugung von der lebendigen Gegenwart der Person Christi und dem Bekenntnis zu seiner vollkommenen Gerechtigkeit herzustellen, so ist trotzdem dieser Zusammenhang doch nicht von der Art, daß das eine aus dem anderen sich ergibt. Das Interesse, welches den angeführten Gedanken eigentümlich ist, ist letzten Endes doch nur darauf gerichtet, die lebenzeugende Macht des Bekenntnisses zu Christus verständlich zu machen. Und es geschieht das, indem die Einwirkung, welche das lebendige Glaubenszeugnis auf das empfängliche Gemüt ausübt, auf das unmittelbare Wirken des erhöhten Christus zurückgeführt wird. Aber ob nun für den belebenden Einfluß, den

das lebendige Bild der christlichen Persönlichkeit auf mein eigenes inneres Leben ausübt, die letzte und höchste Ursache gesucht wird oder nicht, das kann doch an der Art und Beschaffenheit seiner Wirkungen selbst nichts ändern. Die Bedeutung, welche das Vorbild der Nachfolge Christi für mich hat, wird doch immer nur darin bestehen können, daß entweder der Trieb zur Nacheiferung in mir gesteigert oder aber die Gewißheit von der Lebensmacht des Glaubens verstärkt wird. Aber weder auf die eine noch auf die andere Weise kann es zu einem persönlichen Verhältnis zwischen mir und Christus kommen. Wenn ich davon überzeugt bin, daß in der Person des anderen die Person Christi sich als wirksam erweise, so ist das zunächst noch überhaupt keine unmittelbare Berührung zwischen mir und Christus. Aber wenn ich dann darauf warte, bis er auch in mir die gleichen Wirkungen hervorbringt, so ist zwar seine Kraft unmittelbar in mir gegenwärtig, aber die Berührung, welche zwischen ihm und mir stattfindet, entzieht sich gänzlich den Maßstäben, die für das persönliche Leben in Betracht kommen. Die Einwirkung des Erhöhten auf die Seele des Menschen wird dann nach der Art eines mystisch-magischen Vorganges vorgestellt, aber von persönlicher Gemeinschaft, wie sie in dem Wechselverhältnis des Ich und des Du sich betätigt, kann dann schlechterdings nicht die Rede sein.

Infolgedessen wird es nicht genug sein, daß man von der gegenwärtigen Kraft der Person Christi spricht; die Aussagen über die lebendige Gegenwart der Person Christi werden vielmehr so sich gestalten müssen, daß der persönliche Charakter des religiösen Verhältnisses zur Geltung kommt. Es darf sich nicht bloß darum handeln, daß wir die Spuren seines Wirkens zeigen; es kommt vielmehr alles darauf an, daß wir seine persönliche Gegenwart nachweisen. Wenn von der Gegenwart des Erhöhten die Rede ist, dürfen nicht bloß solche Vorgänge genannt werden, die als eine geschichtliche Nachwirkung seines irdischen Lebens zu gelten haben; die Ereignisse, in denen das Leben des Erhöhten sich betätigt, müssen vielmehr von der

gleichen Art sein wie diejenigen, in denen das irdische Leben des Herrn seine Eigenart fand.

An dem irdischen Leben des Herrn ist nun aber dasjenige, was ihn von allen übrigen Religionsstiftern wesentlich unterscheidet, der Umstand, daß er nicht bloß ein neues und unerfindbares sittlich-religiöses Ideal den Menschen gebracht hat, daß er vielmehr zugleich auch in dem Bewußtsein der Vollmacht die Vergebung ihrer Sünden ihnen verkündigt hat. Das religiöse Gefühl seiner Zeitgenossen ist durch nichts so sehr verletzt worden wie durch den Anspruch Jesu, daß ihm die Macht der Sündenvergebung übertragen sei. Aber trotzdem hat Jesus bis zu seinem Tode und dann auch gerade in seinem Tode die eigentliche Prärogative seiner Person in dem Recht der Sündenvergebung gesehen. Das große Werk seiner Sendung bestand darin, daß er zwar die Größe und Schwere der Sünde so stark und nachdrücklich betont hat wie nur irgend jemand, daß er aber trotzdem gerade den Sündern die Predigt des Trostes gebracht hat: daß durch ihn und um seinetwillen ihre Sünde ihnen vergeben werde. Aber während nun dieser Anspruch Jesu gerade seinen frommen Zeitgenossen als eine Gotteslästerung erschien, haben überraschender Weise seine Jünger nach seinem Tode den Mut gefunden, auch ihrerseits diesen Auftrag für sich in Anspruch zu nehmen. Sie haben allerdings zu allen Zeiten den Grund dieser Vollmacht nicht in sich selbst, sondern allein in dem Auftrag ihres Herrn gesehen; aber es ist trotzdem eine historische Tatsache, daß zu allen Zeiten die besondere Eigentümlichkeit der christlichen Gemeinde darin bestanden hat, daß in ihr um Christi willen die Vergebung der Sünden verkündigt wird. Die christliche Kirche ist in allen ihren Formen niemals bloß eine Anstalt der Belehrung oder der moralischen Besserung gewesen; sie hat vielmehr immer darin ihren Vorzug vor allen übrigen religiösen Gemeinschaften gesehen, daß ihr das Amt der Sündenvergebung übertragen worden ist. Und indem nun das, was im eigentlichen Sinne des Wortes den einzigartigen Inhalt des Lebenswerkes Jesu ausgemacht hat, in der Gemeinde

Jesu Christi in fortdauernder Wirkung zur Geltung kommt, wird es verständlich, in welchem Sinne und mit welchem Rechte von der lebendigen Gegenwart des Erhöhten die Rede sein kann. Denn indem das Wort der Sündenvergebung auch in der Gegenwart an den Einzelnen herankommt, wird der einzelne Christ zu der Person Jesu Christi in dasselbe Verhältnis versetzt, in dem Christus zu seinen ersten Jüngern stand. Mag immerhin der zeitliche Abstand von ihm uns trennen, so haben doch seine ersten Jünger nichts vor uns voraus. Und ob wir auch durch die Vermittelung anderer die Zusage der Vergebung unserer Sünde durch Gott erhalten, so wissen wir doch, daß ihre Worte nur deshalb wahr sind, weil sie nicht in ihrem eigenen Namen, sondern im Namen Jesu Christi zu uns reden.

Der Glaube an die lebendige Gegenwart der Person Jesu Christi ist demgemäß identisch mit dem Glauben an die Vollmacht Jesu Christi, die Sünden zu vergeben. Solcher Glaube aber ist in der Tat imstande, ein persönliches Verhältnis zwischen uns und Christus herzustellen. Denn der Akt der Sündenvergebung vollzieht sich nicht in dem Bewußtsein des Einzelnen für sich; es versteht sich vielmehr von selbst, daß, wenn Sünde vergeben werden soll, einer da sein muß, der vergibt, und einer, dem vergeben wird. Und infolgedessen hat der Vollzug der Sündenvergebung immer zur Voraussetzung, daß Christus den Einzelnen aussondert aus der Gesamtheit der übrigen und an ihn persönlich herantritt, — wie es geschieht, wenn wir durch die Gnadenmittel des heiligen Geistes zu der Gemeinde Jesu Christi hinzugeführt werden. Und ebenso sind auch die Mittel, durch welche Christus uns die Sündenvergebung zuteil werden läßt, von der Art, daß sie nur auf dem Boden des persönlichen Lebens ihre Wirkung entfalten können. Denn die Vergebung der Sünde vollzieht sich in dem Wort, welches die Sünde zeigt und zugleich die Zusage der Vergebung in sich schließt. Wenn aber das Wirken der Person Christi durch das Wort sich vermittelt, so ist das ein Geschehen, wie es nur von Personen ausgehen und nur auf Personen wirken kann. Der Umstand, daß

das Heilswirken Gottes immer in der Form der Anrede sich vollzieht, ist ein Beweis dafür, daß die Erlebnisse, welche zum Heil führen, in die Sphäre des persönlichen Lebens gehören.

Sobald aber in dieser Weise die Bürgschaft für die lebendige Gegenwart der Person Jesu Christi in dem Hinweis auf die Bedeutung der Sündenvergebung gesehen wird, ist es dann schließlich auch einleuchtend, daß diese Beurteilung des Heilswirkens Christi gegenüber dem reformatorischen Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi sich nicht disparat verhält. Es ist vielmehr begreiflich, daß das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi nur die Kehrseite des Glaubens an die Vollmacht Christi ist. Indem Christus an uns herantritt mit dem Angebot der Sündenvergebung, hat er es darauf abgesehen, in uns das Zugeständnis unserer Untüchtigkeit zu wecken, und indem er mit dem Anspruch auftritt, daß er allein die Macht hat, die Sünden zu vergeben, weist er auf sich selbst hin als auf den, der allein unter allen Menschen dieselbe Stellung gegenüber der Sünde einnimmt wie Gott. Ja vielmehr, man wird sogar sagen müssen, daß die sündenvergebende Gnade Christi der einzige Weg ist, der zu dem Bekenntnis der eigenen Untüchtigkeit und zu dem Bekenntnis der vollkommenen Gerechtigkeit Christi im Sinne der Reformation zu führen vermag. Denn weil in der Vollmacht der Sündenvergebung dasjenige Vorrecht Christi gegeben ist, welches er mit keinem anderen Menschen teilt und welches in keiner Weise von den Bedingungen seines zeitlichen Lebens abhängt, so vermag auch nur die Ausübung dieser Vollmacht den Abstand zwischen ihm und uns als einen absoluten Abstand zu kennzeichnen. Solange wir seine Größe und unsere Nichtigkeit an dem Maßstab des sittlichen Ideals messen, wird die Vollkommenheit seines Lebens doch immer nur graduell von unserem Zurückbleiben hinter dem Ideal sich abheben. Aber wenn wir ihm in der Weise gegenübertreten, daß wir von ihm die Vergebung unserer Sünde erbitten, dann ist es mit zweifelloser Gewißheit deutlich, daß das

Verhältnis, in dem er und in dem wir zu dem Willen Gottes stehen, ein qualitativ verschiedenartiges ist.

Der Glaube an die vollkommene Gerechtigkeit Christi, wie die Reformatoren ihn verstanden haben, ist demgemäß in der Tat Glaube an die Person Jesu Christi. Er ist überhaupt nur da möglich, wo die Überzeugung von der lebendigen Gegenwart Christi vorhanden ist, und diese Überzeugung von der lebendigen Gegenwart Christi findet nur in dem Glauben an die Vollmacht Christi zur Sündenvergebung ihre gesicherte Basis. Infolgedessen wird man es aber auch nicht lediglich als eine Anpassung der Reformatoren an die traditionelle Lehrweise ansehen dürfen, wenn bei ihnen der ethisch bestimmte Glaubensbegriff beständig mit dem Hinweis auf die Person Jesu Christi sich verbindet. Es ist vielmehr ein Beweis für die Reife und Zuverlässigkeit ihres theologischen Denkens, wenn sie immer wieder den inneren Zusammenhang betont haben, der zwischen den ethischen Interessen und dem Interesse an der Person Jesu Christi besteht.

Zugleich aber löst sich damit dann auch die zweite Frage, um welche es sich beim reformatorischen Glaubensbegriff handelt. Denn nachdem es deutlich geworden ist, daß der Glaube an Christus eine persönliche Beziehung zwischen dem Glaubenden und Christus herstellt, läßt sich ohne große Schwierigkeiten zeigen, daß diese persönliche Beziehung, in der der Glaubende zu Christus steht, als ein Band der persönlichen Gemeinschaft sich erweist. Der sittliche Charakter des Glaubens an Christus kommt nicht bloß darin zum Ausdruck, daß die innere Beschaffenheit des Menschen eine andere wird; die Bedeutung, welche dem Glauben an die Person Jesu Christi zukommt, besteht vielmehr weiterhin darin, daß der Glaube zur Entstehung einer eigentümlichen Form der sittlichen Gemeinschaft führt und daß infolgedessen durch den Glauben auch die objektiven Bedingungen des sittlichen Lebens anders sich gestalten.

Zuerst nämlich erweist sich die gemeinschaftbildende Kraft

des Glaubens darin, daß wir, indem wir an Christus glauben, von ihm gerichtet werden. Indem wir gegenüber seiner vollkommenen Gerechtigkeit unsere Ungerechtigkeit bekennen, erkennen wir ihn als unseren Richter an. Gegenüber der vollkommenen Gerechtigkeit seiner Person drängt es sich uns auf mit unanfechtbarer Gewißheit, daß wir keine Gerechtigkeit haben, und indem wir diese Überzeugung gewinnen, wird an uns das Gericht vollzogen. Solche Gewißheit aber ist nicht das Ergebnis logischer Kombinationen, so daß durch diese Erkenntnis nur der Zusammenhang unserer Gedanken vertieft und ergänzt würde. Das Gericht, welches Christus an uns vollzieht, widerstreitet vielmehr allen Meinungen und Wünschen, die wir bis dahin gehegt haben. Das Geständnis unserer Ungerechtigkeit läßt sich aus der Entwickelung unserer eigenen Gedanken nicht ableiten. Es ist vielmehr ein Gesetz unseres natürlichen Empfindens, daß der Wert, den wir dem sittlichen Gesetz beilegen, immer unsere Eigenliebe reizt, nur der Übereinstimmung mit der sittlichen Forderung uns zu rühmen und alle Abweichung zu verdecken oder zu entschuldigen. Und infolgedessen verhält es sich keineswegs so, als ob jeder Mensch, wenn er zur Reife des sittlichen Urteils gelangt, von sich selbst aus die Selbstverurteilung seiner Person vollziehen müßte. Die Geschichte des sittlichen Bewußtseins liefert vielmehr den Beweis, daß auch die strengste Moral immer nur den Willen zur Selbstgerechtigkeit steigern, aber nicht das Bekenntnis der Ungerechtigkeit zu wecken vermag, während es andererseits ebenso unbezweifelbar ist, daß mit dem Glauben an Christus der Verzicht auf alle eigene Gerechtigkeit unlöslich verbunden ist. Und insofern ist nun unser Bekenntnis ein Zeugnis dafür, daß wir, indem wir der Person Jesu Christi gegenübertreten, nicht etwa bloß eine neue Anschauung gewinnen, die unserem Bewußtsein harmonisch sich eingliedert, daß vielmehr unser Wille unter den Einfluß einer Macht gerät, die als ein stärkerer Wille sich erweist. Es ist der Zwang einer sittlichen Autorität, dem wir uns beugen müssen, obgleich unser Wille sich dagegen sträubt. Es ist die Realität der sitt-

lichen Gemeinschaft, in der wir mit Christus stehen, die unseren Gedanken und unserem Willen eine neue Richtung gibt.

Soweit also der Glaube an Christus das Bekenntnis der eigenen Ungerechtigkeit in sich schließt, wird unser Leben unter das Gericht Christi gestellt. In den menschlichen Verhältnissen vermag allerdings der Richter immer nur das Urteil zu sprechen: er kann günstigsten Falles nur den Beweis der Schuld erbringen, aber er hat keine Mittel, das Geständnis der Schuld hervorzurufen. Und infolgedessen ist die menschliche Rechtsprechung immer eine unvollkommene, wie denn auch tatsächlich oft genug Irrtümer in der Rechtsprechung vorkommen. Aber das ist bei dem Gericht, welches Christus übt, völlig ausgeschlossen, weil dies Gericht nicht bloß die Verurteilung bringt, sondern in dem Urteil des Gerichteten selbst sich vollzieht. Und deshalb ist das Gericht, welches Christus übt, im vollsten Sinne des Wortes ein Gericht, weil es unter allen Umständen ein gerechtes Gericht ist.

Aber die gemeinschaftbildende Kraft des Glaubens tritt dann weiterhin auch darin zutage, daß wir, indem wir an ihn glauben, ihn als unseren Herrn anerkennen. Indem wir gegenüber unserer Ungerechtigkeit ihn als den vollkommen Gerechten bezeichnen, bringen wir zum Ausdruck, daß in ihm die Ordnung Gottes ihre vollkommene Verwirklichung gefunden hat. Wenn wir jemanden unseren Herrn nennen, so wollen wir damit sagen, daß wir ihn anerkennen als den Vertreter der Ordnung, zu der wir gehören. So verstanden aber ist Christus im strengsten Sinne des Wortes unser Herr. Denn indem wir in ihm das vollkommene Abbild dessen finden, was wir Gerechtigkeit nennen, erkennen wir ihn an als den Repräsentanten der Ordnung, unter welche Gott das menschliche Leben gestellt hat. Nur insofern hat es mit seiner Herrschaft eine besondere Bewandtnis, als die Ordnung, welche er vertritt, mit seiner Person sich völlig deckt und in seiner Person selbst gegeben ist. Während in den menschlichen Verhältnissen es sich sonst so verhält, daß die Ordnung und der Vertreter der Ordnung sich von einander unter-

scheiden, fällt hier beides zusammen. Während in den menschlichen Verhältnissen der Träger und Vertreter der Ordnung neben seiner amtlichen Stellung auch noch ein Privatleben führt, so daß seine Interessen, so eng sie sich auch mit der Ordnung des Gemeinschaftslebens berühren, doch mit derselben nicht völlig sich decken, läßt ein solcher Unterschied in dem Leben Jesu Christi sich nicht konstatieren. Es gibt für ihn überhaupt keine privaten Interessen, in denen nicht zugleich die Ordnung des Gottesreiches zur Geltung käme. Aber gerade dieser Unterschied zwischen der von ihm vertretenen Ordnung und aller übrigen menschlichen Ordnung läßt es recht deutlich werden, daß wir ihn im strengsten Sinne des Wortes unseren Herrn nennen dürfen. Denn weil sein Wille in keiner Weise einen auf sein eigenes Ich beschränkten Inhalt hat, so kann seine Herrschaft über uns sich auf unser ganzes Leben und auf das Leben aller Menschen erstrecken.

Der Glaube an die Person Jesu Christi begründet demgemäß insofern ein Verhältnis der Gemeinschaft zwischen ihm und uns, als das Bekenntnis zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi zugleich die Anerkennung Christi als unseres Herrn und unseres Richters in sich schließt. Es handelt sich deshalb beim Glauben nicht bloß um einen Vorgang, der sich lediglich in dem Bewußtsein des Einzelnen abspielt, sondern um ein Geschehen, durch welches wir in eine neue und eigentümliche Ordnung des Gemeinschaftslebens eingegliedert werden. Neben den mancherlei Beziehungen des natürlichen Lebens, wie sie in Staat und Familie, Beruf und Gesellschaft uns unter einander zu sittlicher Gemeinschaft verbinden, tritt nun als eine neue Form der Gemeinschaft die Ordnung des Gottesreiches, die mit allen übrigen Gemeinschaftsformen des persönlichen Lebens dies gemeinsam hat, daß es in ihr nicht bloß ein Gesetz für das Verhalten des Willens gibt, daß vielmehr auch jedes Glied der Gemeinschaft an dies Gesetz innerlich gebunden ist. Denn um deswillen ist Christus nicht bloß unser Herr, sondern zugleich auch unser Richter, weil nur in dem Gericht, welches er an uns übt, es offenbar

wird, daß die Ordnung des Gottesreiches nicht bloß zu seiner Verherrlichung, sondern zugleich auch zu unserem Heil dient. Unser Verhältnis zu ihm hat nicht bloß die Bedeutung, die Erhabenheit seiner Gerechtigkeit auf der Folie unserer Ungerechtigkeit nur um so heller leuchten zu lassen; das Gericht, welches er vollzieht, läßt es vielmehr deutlich werden, daß der Erweis seiner vollkommenen Gerechtigkeit darauf abzielt, den Einzelnen von seiner Ungerechtigkeit zu überführen und dadurch von ihr zu befreien.

So aber löst sich dann schließlich auch das schwierige Problem, welches die Theologie der Reformatoren darbietet, wenn sie davon redet, daß die Gerechtigkeit des Glaubens zugleich unsere eigene Gerechtigkeit und trotzdem doch eine imputierte Gerechtigkeit sei. Unsere eigene Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit des Glaubens insofern, als wir, indem wir uns zu der vollkommenen Gerechtigkeit Christi bekennen, in der Tat innerlich andere Menschen werden, sofern wir dann nicht mehr Gott gegenüber das eigene Ich anzupreisen und zur Geltung zu bringen suchen. Aber obgleich die Hingabe des eigenen Ich dasjenige Verhalten ist, welches Gott von uns haben will und in dem wir der Gerechtigkeit Christi ähnlich werden, so bleibt doch zwischen ihm und uns immer ein unüberbrückbarer Unterschied bestehen. Denn die Gerechtigkeit, die Christus hat, ist allerdings eine Tat seines eigenen Willens, während die Gerechtigkeit, welche wir durch den Glauben gewinnen, immer ein Geschenk und eine Gabe bleibt. Wir haben diese Gerechtigkeit immer nur insoweit, als der Glaube an Christus uns mit seiner Person in Gemeinschaft bringt. Indem also die Reformatoren vom Glauben sagen, daß er selbst die Gerechtigkeit ist, die vor Gott gilt, wollen sie zum Ausdruck bringen, daß der Glaube nicht bloß ein Gedanke oder ein einzelner Entschluß unseres Willens ist, daß es vielmehr bei der Entstehung des Glaubens sich um eine innere Umwandlung des Menschen handelt, durch welche der Mensch zu einer neuen, Gott wohlgefälligen Kreatur wird. Und indem die Reformatoren vom Glauben sagen, daß um seinetwillen

uns die Gerechtigkeit Christi zugerechnet werde, wollen sie zum Ausdruck bringen, daß diese innere Umwandlung des Menschen nicht lediglich die Bedeutung eines rein psychischen Vorganges hat, daß vielmehr die Bedingung, von der sowohl das Zustandekommen als auch der Wert des Glaubens abhängt, in der persönlichen Gemeinschaft mit Christus besteht, welche wir durch den Glauben gewinnen. Und deshalb ist die scheinbare Paradoxie, welche die Formeln der Reformatoren in sich enthalten, in Wirklichkeit nicht ein Beweis für die Unklarheit und Inkonsequenz ihres theologischen Denkens, sondern vielmehr ein Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, auf welche das vollständige Verständnis des Glaubensbegriffs Rücksicht nehmen muß.

Warum glauben wir an den heiligen Geist?

Die Frage, um deren Beantwortung es sich handelt, ist eine durchaus unmoderne Frage. Wie sollte wohl ein moderner Mensch dazu kommen, diese Frage aufzuwerfen? Aber man kann ja auch sonst die Beobachtung machen, daß das moderne Bewußtsein für zweifellos wichtige Fragen des christlichen Glaubens kein Verständnis und kein Interesse mehr hat. Die moderne Frömmigkeit gewinnt immer mehr an Selbständigkeit gegenüber der kirchlichen Frömmigkeit und geht immer mehr ihre eigenen Wege. Immer mehr gehen ihr die Gedanken des christlichen Glaubens verloren und immer deutlicher wird es, daß die religiöse Bewegung der Gegenwart auf einen Bruch mit dem Christentum hinführt. Je mehr das nun aber der Fall ist, um so weniger werden wir bei der Erörterung der Fragen, die unseren Glauben angehen, uns darum kümmern, ob diese Fragen modern oder unmodern sind. Wir werden statt dessen vielmehr gerade an denjenigen Aussagen des christlichen Glaubens ein ganz besonderes Interesse nehmen, welche jenseits des Horizontes der modernen Frömmigkeit liegen. Oder sollte es etwa für das religiöse Leben unserer Kirche förderlich sein, wenn wir ausschließlich durch die moderne Frömmigkeit uns unsere Probleme bestimmen lassen? Gerade an denjenigen Punkten, an denen die moderne Frömmigkeit offenkundig versagt, können wir vielmehr die Unzulänglichkeit und Rückständigkeit der modernen Frömmigkeit uns deutlich machen, indem wir zugleich der Vorzüge uns bewußt werden, deren das Christentum gegenüber der modernen Religionszersetzung sich rühmen darf.

In diesem Sinne kann dann aber auch die aufgestellte Frage

für die Gegenwart von Bedeutung sein. Denn daß der Glaube an den heiligen Geist für die moderne Frömmigkeit nichts zu bedeuten hat, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Man braucht nur in den Büchern der berühmtesten unter den modernen Theologen nachzulesen, was sie über den heiligen Geist zu sagen wissen, und man wird sich davon überzeugen, daß die modernen Theologen an diesem Artikel des christlichen Glaubens kein Interesse mehr haben. Im Gegensatz dazu ist aber zu allen Zeiten in der christlichen Kirche die Preisgabe des Glaubens an den heiligen Geist als ein Abfall vom Christentum und als eine Verkehrung seiner Wahrheit empfunden worden. Schon das älteste Bekenntnis der christlichen Kirche, das sogenannte apostolische Symbol, hat den Glauben an den heiligen Geist ebenbürtig neben den Glauben an Gott den Vater und Gott den Sohn gestellt. Und ebenso haben auch unsere Reformatoren sich nicht bloß ausdrücklich zum trinitarischen Gottesglauben bekannt, sondern sie haben auch gerade darin ihre Hauptaufgabe gesehen, den Sinn und das Verständnis für das Wirken des heiligen Geistes wieder zu wecken. Wenn aber demgemäß an diesem Punkte ein handgreiflicher Gegensatz zwischen dem Bewußtsein der modernen Zeit und dem christlichen Glauben stattfindet, dann wird auch die Beantwortung der Frage: warum glauben wir an den heiligen Geist? geeignet sein, den Abstand zwischen der modernen Frömmigkeit und dem christlichen Glauben aufzudecken. Indem wir die Gründe für den Glauben an den heiligen Geist uns zu vergegenwärtigen suchen, werden wir zugleich den Blick für die Schäden und Mängel der modernen Frömmigkeit gewinnen.

Und so wollen wir uns denn die Frage vorlegen: warum glauben wir an den heiligen Geist? Und wir wollen die Antwort auf diese Frage geben, indem wir der Reihe nach die Tatsachen uns vorführen, mit denen es der Glaube an den heiligen Geist zu tun hat.

Die erste Tatsache, um die es sich dabei handelt, ist die, daß wir es in der Gemeinde Jesu Christi mit dem Wirken des

lebendigen Gottes zu tun haben. Wenn wir vom heiligen Geiste reden, so wollen wir damit sagen, daß wir es in der christlichen Gemeinde nicht mit einem menschlichen Verein zu tun haben. Menschliche Gedanken und menschliches Tun sind nicht das Fundament, auf dem die Gemeinde Christi ruht, sondern sie ist Gottes Werk. Sie ist nicht aus menschlichen Entschlüssen hervorgewachsen, sondern sie ist eine Tat des göttlichen Willens. Indem wir also an den heiligen Geist glauben, glauben wir an den lebendigen Gott. Die Wurzel aller lebendigen Frömmigkeit aber ist der Glaube an den lebendigen Gott. Wenn man die Bücher des Alten und Neuen Testaments liest, dann spürt man es auf Schritt und Tritt, wie die Männer, von denen uns da erzählt wird, erfüllt waren von dem Glauben an den lebendigen Gott. Und wenn man in der Geschichte des Christentums die Männer ansieht, die wir als die Väter der Kirche verehren, dann gewinnt man wiederum den Eindruck, daß dasjenige, was sie groß und stark gemacht hat, nichts anderes war als der Glaube an den lebendigen Gott. Ohne diesen Glauben ist das Christentum tot und in diesem Glauben hat es zu allen Zeiten die Bürgschaft des Sieges gehabt. Aber den Beweis dafür, daß es einen lebendigen Gott gibt, haben wir in der Gemeinde Jesu Christi.

Auf den ersten Blick freilich unterscheidet sich die Geschichte des Christentums nicht wesentlich von der Geschichte anderer Religionen. Menschliche Weisheit und menschliche Torheit haben auch in der Geschichte des Christentums sich geltend gemacht und infolgedessen sind auch in der Geschichte der christlichen Kirche die Zeiten des Abfalls nicht ausgeblieben. Ja, man kann sogar sagen, daß zu allen Zeiten die Menschen das Bestreben gehabt haben, die christliche Religion den jeweiligen Ideen der Zeit anzupassen, und daß deshalb zu allen Zeiten in der Geschichte des Christentums der menschliche Faktor eine große Rolle gespielt hat. Und es ist auch durchaus begreiflich, daß diejenigen, welche in solcher Weise das Christentum den menschlichen Ideen anzupassen sich bemühen, gar leicht zu der Ansicht

neigen, äls ob diese menschlichen Ideen die Hauptsache äm Christentum wären und als ob also das Christentum in seiner Hauptsache doch als eine Erscheinung in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens angesehen werden müsse. Und so kommt es dann, daß man die Geschichte des Christentums genau ebenso ansieht wie die Geschichte irgend einer anderen Religion. Wie man bei allen anderen Religionen von einer Entwickelung redet und wie man darin den Schlüssel zum Verständnis der Geschichte findet, daß die Religion aus rohen und sinnlichen Ursprüngen zu immer höheren Stufen emporsteigt, so meint man auch das Christentum als den Abschluß der religiösen Entwickelung des Menschengeistes ansehen zu müssen. Die Bedeutung, welche das Christentum als die höchste Form der Religion haben soll, wird dann allerdings mit hohen Worten gerühmt. Mân nennt die christliche Religion die rein geistige und die rein sittliche Religion und man läßt es äuch sonst an Lobeserhebungen nicht fehlen. Aber die Anerkennung, welche man dem Christentum zollt, gründet sich doch immer nur darauf, daß in den Ideen der christlichen Religion der religiöse Geist des Menschen das Höchste erreicht hat, was er zu erreichen imstande ist. Indem aber das Christentum als der Zielpunkt der religiösen Entwickelung der Menschheit angesehen wird, wird die christliche Religion grundsätzlich zu einem Erzeugnis des menschlichen Geistes gemacht. Bei den Vertretern der modernen Theologie mag allerdings vielfach nicht das Bewußtsein vorhanden sein, daß die Anwendung des Entwickelungsgedankens auf die Religion den übernatürlichen Charakter des Christentums vernichtet. Aber man braucht sich doch nur den Begrift der Entwickelung deutlich zu machen, um einzusehen, daß von Entwickelung immer nur in den Zusammenhängen des natürlichen Lebens die Rede sein kann. Denn es kann doch immer nur däs sich entwickeln, was nach seinen Bedingungen von vornherein gegeben ist. Folglich kann auch von einer Entwickelung der Religion nur dann die Rede sein, wenn es sich in der Religion ausschließlich um menschliche Gedanken und nicht um eine Bezeugung des lebendigen Gottes handelt.

Im Gegensatz zu dieser Anwendung des Entwickelungsgedankens auf die christliche Religion hat es aber zu allen Zeiten in der christlichen Kirche auch eine andere Beurteilung des Christentums gegeben. Denn neben dem Versuch, das Christentum den jeweiligen Ideen der Zeit anzupassen, macht sich in der Geschichte des Christentums immer wieder das Bewußtsein geltend, daß die Wahrheit des christlichen Glaubens von allen Wandlungen des Zeitgeistes unabhängig ist. Und dies Bewußtsein von der zeitlosen Geltung des Christentums findet darin seinen Ausdruck, daß man in der Geschichte des Christentums immer wieder die Nötigung empfunden hat, von der Vermischung des christlichen Glaubens mit den jeweiligen Ideen der Zeitgeschichte zu den Anfängen des Christentums und zu dem ursprünglichen Evangelium zurückzukehren. Man kann es geradezu als ein für die Geschichte des Christentums geltendes Gesetz bezeichnen, daß im Gegensatz zu dem Gedanken einer Fortbildung der christlichen Religion sich immer wieder die Überzeugung von der unüberbietbaren Bedeutung der Anfänge des Christentums einstellt. Und es ist das auch eine der großen Errungenschaften der Reformation, daß Luther dies für die Geschichte des Christentums geltende Gesetz klar und deutlich erkannt hat und daß er dafür eine allgemein verständliche Formel gebildet hat, indem er gegenüber allen menschlichen Zutaten die alleinige Autorität der heiligen Schrift als Norm und Maßstab der christlichen Lehre und des christlichen Lebens proklamierte. Ja, die Wichtigkeit dieser dem Entwickelungsgedanken der modernen Theologie schnurstracks widersprechenden Hochschätzung der Anfänge des Christentums wird unbewußt auch von der modernen Theologie anerkannt, sofern auch die moderne Theologie die von ihr beabsichtigte Weiterentwickelung der christlichen Religion mit Vorliebe durch den Hinweis auf das Urchristentum zu begründen sucht, wobei dann allerdings zuvor das Bild des Urchristentums mit Hülfe der historischen Wissenschaft den modernen Ideen angepaßt werden muß. Aber bei genauerer Überlegung würden die modernen Theologen

doch einsehen müssen, daß sie grundsätzlich die unüberbietbare Bedeutung der Anfänge des Christentums keineswegs anerkennen dürfen. Denn wo in solcher Weise das Wesen der christlichen Religion von den zeitlichen Bedingungen losgelöst wird, da ist tatsächlich das Zugeständnis gegeben, daß das Christentum nicht ausschließlich in die Geschichte der menschlichen Gedanken gehört, daß vielmehr in ihm eine immer sich gleichbleibende Kraft alle Wandlungen beherrscht. Wie die Magnetnadel trotz aller Erschütterung doch immer wieder nach dem Pole zeigt, so gibt es auch eine verborgene Macht, welche in der Geschichte des Christentums immer wieder das Licht der göttlichen Heilswahrheit aufleuchten läßt. Die mancherlei Abwege und Verirrungen, welche auch in der Geschichte des Christentums nicht fehlen, sind ein Beweis dafür, daß die christliche Religion nicht unberührt von menschlicher Kunst und menschlicher Weisheit ihren Weg gegangen ist; aber die Tatsache, daß in der Geschichte des Christentums diese Abwege und Verirrungen immer wieder als solche erkannt worden sind, ist ein Beweis dafür, daß die Geschichte des Christentums nicht bloß eine Geschichte menschlicher Gedanken und menschlicher Wünsche ist, daß vielmehr in ihr der lebendige Gott sich bezeugt, dessen Wahrheit allein gegenüber allem Wechsel der Zeiten unveränderlich bleibt.

Von dieser Unabhängigkeit der christlichen Religion gegenüber der wechselnden Gestaltung des menschlichen Geisteslebens gibt aber auch nicht bloß der Gang des Christentums durch die Geschichte Zeugnis. Man kann vielmehr dieselbe Beobachtung auch im Hinblick auf jede Gegenwart machen. Denn es ist doch eine Tatsache, welche niemand bestreiten kann, daß der Friede und die Seligkeit, welche der christliche Glaube gibt, nicht an irgend welchen Grad der Bildung gebunden sind. Die Gewißheit des Heils bedeutet auch für den gelehrtesten Theologen nichts anderes als für den einfachen Laien. Das Bewußtsein der Sünde und das Bewußtsein der Gnade sind beides Größen, welche mit der Ausbildung unserer geistigen Fähig-

keiten nichts zu tun haben. Es ist allerdings richtig, daß der Mangel an jeglicher Bildung leicht zum Aberglauben führt und daß andererseits der Ueberfluß an Bildung leicht zum Unglauben führt. Aber trotzdem gibt es doch sowohl unter den Gebildeten als unter den Ungebildeten solche, die zum Glauben gekommen sind, und für sie alle — ob sie nun gebildet oder ungebildet sind — ist das, was sie durch den Glauben gewinnen, ein und dasselbe: nämlich das Heil ihrer Seele. Wenn das aber richtig ist und wenn also die verschiedene Bildungshöhe unter den neben einander lebenden Christen kein Grund ist, daß die einen einen besseren Glauben haben als die anderen, dann kann auch die verschiedene Bildungshöhe unter den nach einander lebenden Christen kein Grund dafür sein, daß der Glaube der einen höher gewertet werde als der Glaube der anderen. Dann gilt vielmehr der Satz, daß die christliche Religion in der Tat unabhängig ist von dem Stande der kulturellen Entwickelung und und daß der christliche Glaube aus einer Quelle stammt, welche unter allen Umständen in der gleichen Weise ihre schöpferische Kraft betätigt.

Die erste Tatsache, mit der wir es bei dem Glauben an den heiligen Geist zu tun haben, besteht also darin, daß das Christentum nicht als ein Produkt des menschlichen Geistes verstanden werden kann, daß wir es vielmehr beim Christentum mit dem Wirken des lebendigen Gottes zu tun haben, sofern die christliche Heilswahrheit zu allen Zeiten und trotz aller Unterschiede der Bildung immer wieder als die unveränderliche Gotteswahrheit sich bewährt.

Zu dieser ersten Tatsache fügen wir dann aber sogleich eine zweite Tatsache hinzu. Denn wir meinen nicht bloß, daß in der Gemeinde Jesu Christi der lebendige Gott sich als wirksam erweist. Dies Wirken des lebendigen Gottes in der Gemeinde Jesu Christi ist vielmehr ein Wirken des Geistes Gottes.

Vom Wirken des Geistes Gottes reden wir allerdings auch schon im Hinblick auf die alttestamentliche Heilsgeschichte. Auch die Propheten des alten Bundes haben es bezeugt, daß sie sich

vom Geiste Gottes getrieben fühlten. Aber in den Schriften des Alten Testaments wird es doch zugleich auch aufs deutlichste ausgesprochen, daß die Offenbarungsträger des alten Bundes in dem Wirken des Geistes Gottes, wie sie es an sich selber verspürten, nur den Hinweis auf eine reichere Zukunft gesehen haben. Und es ist auch unverkennbar, daß die alttestamentliche Stufe der Offenbarungsreligion nur eine unvollkommene Stufe darstellt. Wir werden allerdings die Bedeutung, welche den auserwählten Gottesmännern des alten Bundes zukommt, nicht hoch genug schätzen können und es wird auch immer dabei bleiben, daß die christliche Gemeinde in den Patriarchen, Priestern und Propheten des alten Bundes Träger der göttlichen Offenbarung sehen wird. Aber die Unzulänglichkeit der alttestamentlichen Religion tritt doch aufs deutlichste gerade in der Stellung zutage, welche jene auserwählten Männer in der alttestamentlichen Heilsgeschichte eingenommen haben. Denn es lässt sich ja nicht leugnen, daß das Verhältnis, in dem jene auserwählten Männer zu Gott standen, von anderer Art war als das Verhältnis, in dem das Volk zu Gott stand. Jene Männer waren doch die eigentlichen Träger der Heilsgeschichte, während das Volk nur insoweit an der Heilsgeschichte Anteil hatte, als es durch jene Offenbarungsträger mit Gott in Berührung kam. Infolgedessen war die Gemeinschaft, in der der einzelne Israelit mit Gott stand, nicht eine unmittelbare Gemeinschaft, sondern bedingt durch die Zugehörigkeit zu diesem bestimmten Volke oder durch die Anteilnahme an den bestimmten Opfern oder durch den Gehorsam gegen das Gesetz. Wo aber die Gemeinschaft mit Gott in solcher Weise durch allerlei Mittelglieder vermittelt ist, da kann auch nicht von unmittelbarer persönlicher Gemeinschaft mit Gott die Rede sein. Nur wenige können sich rühmen, daß sie Gott von Person zu Person begegnet sind; die große Masse dagegen muß sich damit begnügen, daß sie durch jene erwählten Männer wenigstens indirekt den Zusammenhang mit Gott gewinnt. Und es ist deshalb auch nicht überraschend, daß der eigentümliche Charakterzug der israelitischen Frömmigkeit der

Glaube an die Verheißung ist. Man hat zwar in den Erlebnissen jener Gottesmänner die objektiven Bürgschaften für die Heilsgegenwart Gottes in seinem Volke; aber die Gewißheit dieses Besitzes wird nicht unmittelbar erlebt. Die Idee der göttlichen Erwählung ist zwar das Fundament der Frömmigkeit; aber man wird der göttlichen Erwählung nicht unmittelbar an der eigenen Person gewiß. Wo aber die Überzeugung von der Heilsgegenwart Gottes so lebendig ist und dennoch die persönliche Erfahrung der Heilsgegenwart Gottes fehlt, da entsteht die Weissagung. Man empfindet aufs lebhafteste die Unvollkommenheit des eigenen religiösen Lebens; aber weil man zugleich davon überzeugt ist, daß die Gottesgemeinschaft jener auserwählten Männer eigentlich von jedem Frommen erlebt werden müßte, so nimmt der Glaube die spätere Religionsstufe vorweg und erwartet von der Zukunft den neuen Bund, in dem der Geist Gottes nicht mehr bloß hier und da, sondern überall in der Gemeinde sein Werk treiben wird.

Im Gegensatz dazu besteht aber die Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens in der unmittelbaren Gewißheit der persönlichen Gemeinschaft mit Gott. Die ganze Größe des Christentums zeigt sich in der Tatsache — die niemand bestreiten kann und deren Bedeutung man nicht genug rühmen kann —, daß das, was im alten Bund nur jene auserwählten Männer erlebt haben, im Christentum jeder einzelne Christ erlebt. Denn der Gedanke, daß Gott mich persönlich zum Heil berufen hat und mir persönlich die Zusage seiner Gnade gegeben hat, dieser Gedanke bildet auf dem Boden des evangelischen Christentums die Voraussetzung des Glaubenslebens. Unser Glaube stützt sich nicht auf das, was andere erlebt haben, sondern auf das, was wir selber erlebt haben, nämlich darauf, daß Gott in unserer Taufe uns zur Gemeinde Christi hinzugetan und damit uns das Siegel der Erwählung gegeben hat. Das ist etwas, was niemand anders als wir selber erleben, und deshalb haben wir in unserem eigenen Leben die Bürgschaft dafür, daß Gottes Heilsgegenwart auch heute noch wirksam ist und daß sie auch uns persönlich angeht. In der Gegenwart

freilich pflegt man von dieser Bedeutung unserer Taufe nicht viel zu wissen. Aber es ist doch eine Tatsache, daß es sich bei unserer Taufe um eine Tat Gottes in unserem Leben handelt. Oder wäre etwa die Taufe nicht in dem Wirken Gottes, sondern nur in der Entschließung des Menschen begründet? Wer so von der Taufe denkt, der übersieht, daß es auch beim erwachsenen Menschen niemals von seinem Belieben abhängt, ob er mit der Gemeinde Jesu Christi so in Berührung kommt, daß er ein Glied dieser Gemeinde werden kann. Es ist vielmehr allein Gottes Werk, wenn in dem Leben eines Menschen die Bedingungen so sich gestalten, daß er die Taufe begehren kann. Und ebenso ist es doch eine Tatsache, daß die Wirkungen der Taufe so beschaffen sind, daß wir in ihnen das Heilswirken Gottes an uns erkennen. Denn indem wir getauft werden, werden wir doch ausgesondert aus dem bloß natürlichen Leben, aus dem alle Mächte des Verderbens stammen, und in eine Ordnung der Dinge versetzt, aus der ausschließlich Kräfte des Segens und des Heils uns zuströmen. Aus den mancherlei Beziehungen des natürlichen Lebens wachsen uns zwar auch hier und da allerlei Antriebe und Beweggründe zum Guten zu; aber die Gemeinde Jesu Christi ist eine Gemeinschaft, in der ausschließlich der Wille Gottes sich als wirksam erweist, sofern durch unsere Zugehörigkeit zur Gemeinde unser Leben ausschließlich unter solche Einflüsse gestellt wird, die auf die Errettung unserer Seele abzielen. Denn es kann jeder an sich selber die Erfahrung machen, daß überall da, wo wir uns als Glieder der Gemeinde Jesu Christi betätigen, unser Leben von einem Frieden und einer Seligkeit erfüllt wird, wie wir sie sonst nicht kennen. Und es wird andererseits niemand, der den Frieden seiner Seele gefunden hat, darüber im Zweifel sein, daß er diesen Frieden seiner Seele allein durch seine Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu Christi gewonnen hat.

Christliche Frömmigkeit hat demgemäß darin ihre besondere Art, daß wir in unserem eigenen Leben die Tat Gottes kennen,

durch welche er jeden Einzelnen von uns berufen hat. Indem der Gnadenruf Gottes an den Einzelnen herankommt, gestaltet sich unser Glaube zur unmittelbaren Erfahrung und zum persönlichen Besitz. Aber indem so unser Glaube dadurch gewirkt wird, daß Gott an den Einzelnen persönlich sich wendet, erweist sich zugleich das Wirken Gottes als ein Wirken des Geistes. Denn wie Gott in der Taufe uns mit unserem Namen anredet, so besteht auch alles weitere Heilswirken Gottes darin, daß Gott den Einzelnen bei seinem Namen anredet, d. h. daß er es ihm zum Bewußtsein bringt, daß ihm persönlich der Wille Gottes gilt. Und insofern, als es sich bei dem Heilswirken Gottes immer um persönliche Rede handelt, insofern vermittelt sich das Wirken Gottes durch das Wort. Denn wenn die Reformatoren auf das Wort hinweisen, so meinen sie damit freilich nicht, als ob es im Christentum nur auf Begriffe und Gedanken ankomme oder als ob der Glaube nur eine Sache der verstandesmäßigen Überlegung sei. Wenn die Reformatoren vom Worte reden, so denken sie dabei vielmehr an das lebendige Wort, wie es die Brücke bildet zwischen dem Redenden und dem Angeredeten und wie es die Gemeinschaft herstellt zwischen Person und Person. Und insofern ist Gottes Wirken in der Gemeinde Jesu Christi ein Wirken durch das Wort. Und deshalb bezeichnen wir das Wirken Gottes in der Gemeinde Jesu Christi als ein Wirken des Geistes. Es sind infolgedessen auch nicht die äußeren Führungen unseres Lebens dasjenige, worauf unser Glaube sich gründet. In den äußeren Führungen unseres Lebens betätigt sich allerdings die Vorsehung Gottes, und wo der Glaube an Gott vorhanden ist, da wird auch der Glaube an Gottes Vorsehung nicht fehlen. Aber der Vorsehungsglaube steht doch im Christentum an zweiter Stelle. Denn die Vorsehung Gottes erstreckt sich auf alle Dinge in der Welt, auf die vernunftlose Kreatur ebenso wie auf die vernünftige Kreatur. Bei dem Wirken des Geistes Gottes aber haben wir es mit einem Verhalten Gottes zu tun, für welches nur der Geist des Menschen empfänglich ist. Und auf diesem Wirken des Geistes Gottes,

durch welches er dem Einzelnen persönlich seinen Gnadenwillen kundtut, darauf allein ruht die Gewißheit, welche unser Glaube hat.

Von solcher unmittelbaren Gewißheit des Glaubens weiß aber die moderne Frömmigkeit nichts. Es ist vielmehr ein charakteristischer Zug der modernen Frömmigkeit, daß ihr die Sicherheit und Zuversicht des Glaubens fehlt. Und es ist auch durchaus begreiflich, daß es so ist. Denn wie das Interesse der modernen Zeit überhaupt in einseitiger Weise der geschichtlichen Betrachtung der Dinge sich zuwendet, so ist auch der Glaube unter den Einfluß der geschichtlichen Betrachtungsweise geraten. Man weiß es nicht mehr, daß der Glaube nur dann eine unmittelbare Gewißheit und ein persönlicher Besitz sein kann, wenn das Tun Gottes, auf welches er sich richtet, in der Gegenwart gegeben ist. Man verfährt statt dessen vielmehr so, als ob der Grund unseres Glaubens nur in den Tatsachen der Vergangenheit gesucht werden könne, und man macht damit das geschichtliche Wissen zur Bedingung für die Gewißheit des Glaubens. Und in diesem Einfluß, welchen die geschichtliche Betrachtungsweise auf den Glauben ausübt, darin besteht die eigentliche Notlage und Gefahr unserer Zeit. Alle Angriffe, welche die moderne Geschichtswissenschaft auf den Inhalt des Glaubens im einzelnen richtet, sind verhältnismäßig geringfügig und harmlos. Und wenn auch die Kritik jeweilig sich so gebärdet, als ob sie imstande sei, das Christentum zu zerstören, so hat sie doch bis auf den heutigen Tag noch nicht ein einziges Ergebnis zutage gefördert, vor dem dem bewußten Christenglauben ernstlich bange werden müßte. Aber wohl ist das die große Gefahr, welche die historische Betrachtung der Dinge mit sich führt, daß das Tun Gottes' auf welches unser Glaube sich richtet, ausschließlich zu einer geschichtlichen Größe, d. h. zu einer Größe der Vergangenheit, wird. Man weiß nichts mehr davon, daß Gott auch in der Gegenwart noch seine großen Taten tut, sondern man meint nur noch von den Taten Gottes in der Vergangenheit reden zu dürfen. Und infolgedessen hat Gott aufgehört, ein gegenwärtiger Gott zu sein, und ist zu einem Gott der Vergangenheit geworden.

Diese Veränderung des Glaubens macht sich aber gerade an denjenigen Punkten geltend, die für das Christentum von der größten Bedeutung sind.

Denn zuerst prägt sich diese geschichtliche Denkweise in der veränderten Stellung gegenüber der Bibel aus. Was für eine Quelle des Trostes haben doch unsere Väter daran gehabt, daß sie in der Bibel nichts anderes sahen als das lebendige Gotteswort. Durch das Wort der heiligen Schrift sprach Gott unmittelbar zu ihren Herzen und sie verstanden seine Sprache und erkannten ihn an seiner Sprache. Und so hatten denn die Propheten und Apostel nichts voraus vor dem spätgeborenen Geschlecht. In dem tagtäglichen Umgang mit der heiligen Schrift fand man die unmittelbare Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Gott. In dem machtvollen Einfluß, den das Schriftwort auf die Herzen ausübte, erkannte man die wirksame Gegenwart Gottes. Man hatte nicht die Empfindung, als ob Gott bloß dereinst zu den Vätern geredet hätte, sondern man fühlte seine Nähe auch in der Gegenwart. Der Glaube an die Schrift als das Wort Gottes war nur eine Form für den Glauben an den gegenwärtigen Gott. Aber das ist nun unter dem Einfluß der modernen Wissenschaft anders geworden. Denn wenn man auf die in der Gegenwart herrschende Strömung sieht, wenn man die Tendenzen ins Auge faßt, welche den Typus der Zeit bestimmen, dann wird man es nicht leugnen können, daß unsere gegenwärtige Zeit anders der Bibel gegenübersteht. Es wird als ein Vorzug der modernen Zeit gerühmt, daß sie ein geschichtliches Verständnis der Bibel sich erworben hat. Man hat die Entdeckung gemacht, daß die Bibel eine geschichtliche Urkunde ist. Sie mag immerhin als eine Urkunde der göttlichen Offenbarung gelten; aber die göttliche Offenbarung, von der sie Kunde gibt, ist doch für die moderne Auffassung immer nur eine Tatsache der Vergangenheit. Aber indem die Offenbarung Gottes zu einer Tatsache der Vergangenheit wird, wird sie zu einem Objekt des historischen Wissens gemacht und eben damit wird dann der unmittelbare Zusammenhang zwischen dem sich

offenbarenden Gott und dem Glauben, dem die Offenbarung gilt, gelöst.

Und in derselben Weise tritt die Veränderung des Glaubens auch in der veränderten Stellung gegenüber der Person Jesu Christi zutage. Darin nämlich hat zu allen Zeiten der Glaube der Kirche seine Kraft gehabt, daß man an den lebendigen und gegenwärtigen Christus glaubte. Der Glaube an die Gottheit Christi gründete sich auf die Tatsachen der Auferstehung und Erhöhung Christi. Und infolgedessen sah der Glaube den Herrn als den waltenden König zur Rechten der Majestät Gottes. Wie die Gemeinde anbetend vor ihm die Knie beugte, so trat er im Abendmahl in seiner verklärten Leiblichkeit an den Einzelnen heran. Die Verheißung, die er dereinst beim Abschied seinen Jüngern gegeben hatte, daß er bei ihnen sein werde bis ans Ende der Tage, hatte ihre Erfüllung gefunden. Die Herrlichkeit des Herrn war nicht bloß ein Gegenstand der Erinnerung, sondern eine wirksame Tatsache der Gegenwart. Aber die moderne Theologie hat das Bild so völlig verschoben, daß von allen diesen Zügen kein einziger seine Bedeutung behalten hat. Sie hat mit Bewußtsein die Parole ausgegeben, daß allein auf die geschichtliche Erscheinung des Herrn der Glaube sich gründen solle. Man redet allerdings auch heute noch von der Gottheit Christi; aber dies Prädikat ist für die moderne Frömmigkeit nur ein besonders starker Ausdruck für die Bewunderung und Verehrung, welche man gegenüber der sittlichen Vollkommenheit Jesu empfindet. Man schildert mit begeisterten Worten die Herzensgüte und die Demut des Herrn, seine selbstlose Hingabe und die Unbedingtheit seines Gehorsams und man meint damit das Recht gewonnen zu haben, von seiner Gottheit zu reden. Aber man übersieht dabei, daß das ewige Wesen der Gottheit niemals in die Schranken einer zeitlich begrenzten Erscheinung sich bannen läßt. Das Bild, welches die Evangelien von dem irdischen Leben unseres Herrn uns aufbewahrt haben, ist ja gewiß imstande, auf jedes empfängliche Gemüt einen überwältigenden Eindruck zu machen; aber die Abspiegelung seiner Herrlichkeit

in den Herzen der Menschen vermag doch niemals ihm das Leben der Gottheit zu geben, welches sein Wesen darin hat, daß es niemals der Vergangenheit angehört. Und deshalb kennt das moderne Christentum in Wirklichkeit doch nur einen toten Christus und es ist kein Zufall, daß die moderne Zeit von der Auferstehung und Erhöhung, von der Anbetung Christi und von seiner leibhaften Gegenwart im Abendmahl nichts wissen will. Christus ist für sie eine Gestalt der Vergangenheit, die zwar im Gedächtnis der Nachwelt ihre Spuren bewahrt hat, die aber immer nur von der nachempfindenden Stimmung ihr Leben empfängt.

Und so zeigt es sich in der Tat gegenüber den wichtigsten Gegenständen des christlichen Glaubens, daß die geschichtliche Denkweise der modernen Zeit zwar nicht zu einer Widerlegung des kirchlichen Dogmas, wohl aber zu einer Verkümmerung des christlichen Glaubens geführt hat. Das religiöse Empfinden wird so gänzlich durch die geschichtliche Betrachtung bestimmt, daß der Glaube nur als Anhängsel der geschichtlichen Überlieferung erscheint. Die Objekte des Glaubens sind durch weite Zeiträume von uns getrennt und es wird uns zugemutet, daß wir mit unseren Gedanken und Gefühlen die Kluft überspannen. In weiter Ferne werden uns die Werke Gottes gezeigt und wir sollen nun mit den Kräften unserer Seele aus dem, was die Vergangenheit längst begraben hat, lebendige Gegenwart machen! Aber man vergißt dabei, daß das Wirken Gottes in der Vergangenheit nur dann für uns eine Bedeutung haben kann, wenn es auch ein Wirken des lebendigen Gottes in der Gegenwart gibt. Der religiöse Sinn erweist immer darin seine Lebendigkeit, daß er das Wirken Gottes in der Gegenwart wahrnimmt und von der Gegenwart aus dann auch die Vergangenheit versteht.

Indessen wenn wir nun gegenüber der modernen Verkehrung des christlichen Glaubens mit Nachdruck darauf hinweisen, daß wir in dem Wirken des Geistes Gottes in der Gemeinde Jesu Christi es mit der gegenwärtigen Offenbarung des lebendigen

Gottes zu tun haben und daß demgemäß der christliche Glaube eine unmittelbare Erfahrung der Heilsgegenwart Gottes ist, so ist doch auch damit die Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, noch nicht gelöst. Wenn vielmehr das Wirken Gottes in der Gemeinde Jesu Christi durch das Wort sich vermittelt, so muß doch dies Wort, durch welches Gott wirkt, einen Inhalt haben. Es ist nicht genug zu wissen, daß Gott in persönlicher Rede an den Menschen sich wendet; sondern die Art der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen ist auch wesentlich bedingt durch den Inhalt dessen, was Gott mit dem Menschen zu reden hat. Dieser Inhalt des Wortes Gottes aber ist die Sündenvergebung. Und deshalb ist das Wirken Gottes in der Gemeinde Jesu Christi nicht bloß ein Wirken des Geistes Gottes, sondern ein Wirken des heiligen Geistes.

An keinem anderen Punkte aber tritt es so deutlich zutage wie hier, wie außerordentlich gering in der modernen Zeit das Verständnis für den Glauben der Reformatoren ist. Denn wenn in der Gegenwart von Sündenvergebung die Rede ist, so meint man damit in den allermeisten Fällen nur dies, daß wir, weil Gott ein freundlicher und nachsichtiger Mann ist, uns wegen unserer Sünde nicht zu ängstigen und zu sorgen brauchen. Daß Gott die Sünden vergibt, soll nichts anderes heißen als daß er unser allzu strenges Urteil über die Sünde berichtigt. Unser Gewissen sagt uns zwar, daß die Sünde uns von Gott scheidet; aber darin soll die Mission Jesu bestanden haben, daß er den Gottesbegriff vertieft und geläutert hat: denn indem er uns darüber belehrt, daß Gott seinem Wesen nach Liebe ist, überzeugt er uns zugleich davon, daß unsere Sünde doch nicht imstande ist, uns von Gott zu trennen. Aber diese vorgeblich neue Weisheit, mit der man den kirchlichen Glauben zu verbessern meint, ist in Wirklichkeit nur ein Beweis dafür, wie außerordentlich gering das religiöse Verständnis der sogenannten modernen Christen ist. Man merkt es gar nicht, daß man mit dieser Beurteilung der Lebensaufgabe Jesu das Evangelium tief unter das Gesetz des alten Bundes stellt. Als ob Gott um deswillen

durch die Jahrhunderte hindurch immer ernster und immer nachdrücklicher das Gesetz dem Volke Israel eingeprägt hätte, damit eines Tages der Prophet von Nazareth die Entdeckung machen könne, daß die Heiligkeit Gottes nur eine menschliche Erfindung sei. Als ob damit eine höhere Stufe gegenüber dem Glauben unserer Kirche erreicht worden sei, daß die Messianität Jesu nicht einmal im Sinne des alten Testaments, sondern im Sinne des modernen Reformjudentums verstanden wird. Und außerdem: wie gering muß doch bei denen, die so reden, die Kenntnis und das Verständnis für die Vorgänge in ihrer eigenen Seele sein. Die Psychologie ist doch eine spezifisch moderne Wissenschaft und man liebt es doch in der Gegenwart, auch auf die religiösen Vorgänge die psychologische Betrachtung anzuwenden. Aber was ist das doch für eine kindlich naive Psychologie, wenn man meint, irgend eine Idee von Gott könne das Urteil unseres Gewissens zum Schweigen bringen. Man kann vielleicht in einem theologischen System die Behauptung aufstellen, daß die Begriffe Gott und Sünde auch neben einander sich vertragen; aber sobald die Sache praktisch wird, zeigt es sich alsbald, daß die Idee von Gott doch immer nur eine Idee ist, während dagegen die Angst um unsere Sünde und die Furcht vor dem Zorne Gottes nicht Ideen sind, sondern Affekte des Willens, der vor Gott flieht und von Gott nichts wissen will. Wenn es sich aber bei der Angst um die Sünde und der Furcht vor dem Zorne Gottes um Affekte unseres Willens handelt und nicht bloß um eine irrtümliche Meinung, dann können auch alle Demonstrationen über den Gottesbegriff uns nichts nützen. Man kann vielleicht für eine Zeit lang dem Menschen seine Sünde ausreden; aber gerade in den Stunden der Anfechtung und der Gewissensnot brauchen wir etwas anderes als bloß schöne Ideen. Und dazu kommt schließlich, daß nach dieser modernen Theorie unsere Gemeinschaft mit Gott nicht abhängig sein würde von einem Tun Gottes, sondern von der Richtigkeit unserer Gedanken. Denn es ist ja einleuchtend: nach dieser modernen Theorie gelangen wir in demselben Maße zur Gemeinschaft mit Gott, als

wir es erkennen, daß wir uns in der Beurteilung unserer Sünde irren. Infolgedessen kommt alles nur darauf an, daß wir die richtigen Gedanken haben, und wenn wir die richtigen Gedanken haben, so ist Gott flugs da. Und dann merken wir es dann, was doch die Gedanken des Menschen für eine große Macht haben, daß sie sogar die Gemeinschaft mit Gott hervorbringen können. Aber es ist das freilich eine Umkehrung dessen, was die Reformatoren so nachdrücklich betont haben, daß nämlich Gottes Tun allein und nicht unsere Gedanken die Gemeinschaft mit Gott begründen können.

Statt dessen verhält es sich vielmehr so, daß Gott uns unsere Sünden vergibt, indem er uns zu der Gemeinde Jesu Christi beruft. Denn in der Tatsache, daß er uns zu der Gemeinde Jesu Christi berufen hat, haben wir den handgreiflichen Beweis dafür, daß Gott trotz unserer Sünde mit uns in Gemeinschaft treten will. Er redet uns keineswegs unsere Sünde aus; im Gegenteil, indem er mit seinem heiligen Wort und Willen in unser Leben eingreift, wird die Schuld der Sünde und die Macht der Sünde nur um so eindrücklicher uns zum Bewußtsein gebracht. Aber wie groß auch unsere Sünde und Schuld sein mögen, trotzdem hat Gott seine Hand nach uns ausgestreckt und hat uns zu Gliedern seiner Gemeinde gemacht. Und indem er das getan hat, hat er es bezeugt, daß er trotz unserer Sünde uns als seine Kinder annehmen will. So oft Gottes Wort an uns herantritt, merken wir es in unserem Gewissen, daß es ein heiliger Gott ist, der zu uns redet, und daß wir als Sünder von ihm nichts anderes zu erwarten haben als das Verdammungsurteil. Und diese Aussage unseres Gewissens beruht nicht auf einer Täuschung, sondern ist Wahrheit. Aber die Tatsache, daß er trotzdem in unserer Taufe den Kindesnamen uns gegeben hat, diese Tatsache gibt uns die Bürgschaft dafür, daß unsere Sünde bedeckt und unsere Schuld uns vergeben ist. Wenn wir es bloß mit unseren Gedanken zu tun hätten, dann würden wir niemals über den Zwiespalt zwischen unserer Sünde und Gottes Liebe hinwegkommen. Denn dabei handelt es sich um

einen Gegensatz, der sich schlechterdings nicht ausgleichen läßt, wenn man nicht entweder die Bedeutung der Sünde oder aber die Liebe Gottes abschwächen will. Aber ob wir auch den Begriff der Sünde mit dem Begriff der Liebe Gottes nicht in Einklang bringen können, so läßt es sich doch nicht bestreiten, daß die Tatsache unseres Gewissens und die Tatsache, daß wir zur Gemeinde Jesu Christi gehören, beide nachweisbar sind in unserem Leben. Wir mögen es immerhin nicht begreifen, wie ein Ausgleich zwischen diesen beiden Tatsachen möglich ist; ja, es wird für uns immer ein wunderbares Geheimnis und ein unauflösbares Rätsel bleiben, wie es möglich ist, daß der heilige Gott die sündige Menschheit liebt. Aber trotzdem stehen die Tatsachen so unverrückbar fest in unserem Leben, daß all unser Denken nichts daran ändern kann und wir es glauben müssen, daß wir Sünder sind, die Gott verdammt, und daß wir dennoch seiner Gnade uns getrösten dürfen. Und es ist deshalb auch nicht ein abnormer Zustand, sondern es ist vielmehr die Regel, daß zur christlichen Frömmigkeit ebenso sehr die Angst über unsere Sünde wie auch das Vertrauen auf die göttliche Gnade gehört. Wir machen immer wieder die Erfahrung, daß wir im Blick auf unsere Sünde der Verzagtheit verfallen, und wir empfinden es tagtäglich, wie schrecklich das Gericht Gottes über die Sünde ist; aber trotzdem haben wir die Bürgschaft, daß das Gericht Gottes über die Sünde uns doch nicht zum Verderben gereicht, daß vielmehr unsere Sünde ein für allemal gerichtet ist und daß nun Gottes vergebende Liebe uns sucht. Weil es aber Tatsachen sind, auf welche dieser Glaube sich stützt, so ist nun unser Glaube nicht mehr abhängig von den zufälligen Stimmungen unserer Seele. Wenn wir bloß den Begriff des gütigen Gottes kennen, so werden wir wohl gelegentlich für die Erhabenheit dieses Begriffs uns begeistern können; aber dieser Begriff der göttlichen Liebe wird uns zweifelhaft werden und uns als eine Einbildung erscheinen, wenn wir den Zorn Gottes über unsere Sünde fühlen. Aber weil wir in unserer Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu Christi es mit einem objektiven Tat-

bestande zu tun haben, so haben wir gerade in den Stunden der Anfechtung, in denen unser Glaube an Gottes Liebe irre werden will, einen festen Grund und eine absolute Gewißheit, mit der wir alles Schwanken der Stimmung überwinden können. Und es ist deshalb auch nicht so, als ob wir zuerst bei uns selbst uns über unsere Sünde beruhigen müßten, um dadurch dann mit Gott in Frieden zu kommen; vielmehr das ist es, was uns über unsere Sünde beruhigen kann, daß wir trotz unserer Sünde einen Bund des Friedens mit Gott haben. Es ist nicht so, als ob wir zuerst das Hindernis des Unglaubens wegräumen müßten, um dadurch die Gemeinschaft mit Gott zu gewinnen; sondern Gott ist es, der in uns den Glauben wirkt dadurch, daß er trotz unserer Sünde seine Liebe uns beweist.

Auf diesem Wege allein kann es dann aber auch dazu kommen, daß die Sünde ihre Macht über uns verliert. Es ist allerdings nicht im Sinne der Reformation, wenn jemand sagt, daß der Wiedergeborene nicht mehr sündigen könne. Solange wir unser Fleisch tragen, wird vielmehr immer der Wille des Fleisches sich geltend machen. Und es kann sogar vorkommen, daß auch der Wiedergeborene durch sein Fleisch tief gedemütigt wird. Aber darin besteht der Unterschied zwischen dem Christen und dem Nichtchristen, daß in dem Leben des Christen der heilige Wille Gottes aufgerichtet ist und daß dadurch dem Christen die Freude an der Sünde verleidet wird. Für den natürlichen Menschen ist der fleischliche Sinn etwas Selbstverständliches. Er findet es ganz in der Ordnung, daß der Mensch zuerst immer an sich denkt und überall sich selbst zur Geltung zu bringen und immer nur seinen Eigenwillen durchzusetzen sucht. Ihm ist die Sünde etwas Natürliches. Aber solche Unbefangenheit gegenüber der Selbstsucht des eigenen Willens ist dem Christen unmöglich. Denn wer es einmal begriffen hat, daß wir durch unsere Taufe Gottes Eigentum geworden sind und daß deshalb unser Leben nicht mehr uns selber gehört, der wird bei allem, was er tut und erlebt, die Majestät des göttlichen Willens nicht ignorieren können. Wenn wir, obgleich

wir Christen sind, dennoch der Sünde dienen, so wissen wir doch, daß es im Angesicht des heiligen Gottes geschieht. Und weil wir das wissen, so ist die Sünde für uns nicht etwas Harmloses. Wir können nicht mit ungebrochenem Willen ihr nachjagen; wir haben vielmehr auch dann, wenn wir der bösen Lust nachgeben, immer das Gefühl, daß der heilige Gott hinter uns steht und uns bei unserem Namen ruft. Und deshalb können wir nicht mit ungeteiltem Herzen der Sünde folgen; sondern, wenn wir in der Sünde leben, so geschieht es mit beständigem Unbehagen. Wo aber die Sünde nicht mehr mit Behagen, sondern mit Unbehagen getan wird, da ist die Herrschaft der Sünde gebrochen und es wird je länger um so mehr dazu kommen, daß der Wille sich abwendet von dem Dienst der Sünde, der unser Leben zu einem unglücklichen und friedlosen Leben macht, und sich hinwendet zu dem Dienst des heiligen Gottes, der unser Leben mit Friede und Freude und Seligkeit erfüllt.

Und so ist denn der Glaube an den heiligen Geist auch für uns ein wesentliches Stück unseres christlichen Glaubens. Indem wir uns zu dem Glauben an den heiligen Geist bekennen, sprechen wir die Überzeugung aus, daß es einen lebendigen Gott gibt; aber den Beweis dafür haben wir in der Gemeinde Jesu Christi, sofern in ihr Gottes ewiger Heilswille trotz allem Wechsel der Zeiten seine Verwirklichung findet. Und wenn wir uns zu dem Glauben an den heiligen Geist bekennen, sprechen wir die Überzeugung aus, daß es einen gegenwärtigen Gott gibt; aber den Beweis dafür haben wir in der Tatsache, daß das Wort Gottes in unserer Taufe als persönliche Anrede an uns herangetreten ist und allezeit als persönliche Anrede an uns herantritt, sobald wir mit den Gnadenmitteln der Gemeinde Jesu Christi in Berührung kommen. Und indem wir uns zu dem Glauben an den heiligen Geist bekennen, sprechen wir die Überzeugung aus, daß es einen heiligen Gott gibt; aber den Beweis dafür haben wir in der Tatsache, daß das Wort Gottes nicht bloß unsere Sünde richtet, sondern trotz unserer Sünde

uns der Gnade Gottes gewiß macht und zum Heil unserer Seele wirkt. An diesem Glauben aber kann uns auch die moderne Wissenschaft nicht irre machen. Denn die Dinge, um welche es sich dabei handelt, das sind alles Dinge, welche mit den Mitteln der Wissenschaft überhaupt nicht erfaßt werden können. Die Wissenschaft mag immerhin an allem, was durch die Sinne und durch den Verstand begriffen und gemessen werden kann, ihre Kunst erproben; aber wo es sich um Leben, um persönliche Gemeinschaft und um den Frieden der Seele handelt, da hat die Wissenschaft ihr Spiel verloren. Und deshalb wird auch der Glaube an den heiligen Geist trotz aller modernen Weisheit immer wieder seine Kraft an den Herzen der Menschen bewähren und es wird auch in Zukunft dabei bleiben, daß der christliche Glaube nur dann ein lebendiger, gewisser und seliger Glaube ist, wenn mit dem Bekenntnis zum Vater und zum Sohne das Bekenntnis zum heiligen Geist sich verbindet.

Der eudämonistische Charakter der christlichen Ethik.

Unter den Vorwürfen, welche die modernen Gegner des Christentums gegen die christliche Ethik geltend zu machen pflegen, ist der am meisten verbreitete Vorwurf der, daß die christliche Ethik eudämonistischen Charakter trage. Weil das Christentum als höchstes Ziel dem Menschen den Gewinn der ewigen Seligkeit vorhalte, so gebe es auch dem sittlichen Handeln einen eudämonistischen Beweggrund. Denn indem die Hoffnung auf die ewige Seligkeit in dem Menschen erweckt werde, werde nicht die sittliche Kraft des Willens, sondern das Interesse und der Eigennutz des Menschen in Anspruch genommen. Und insofern verunreinige der Hinweis auf das ewige Leben die Motive des sittlichen Handelns. Das sittliche Handeln werde nicht um seiner selbst willen geübt, sondern aus Rücksicht auf den dereinstigen Erfolg. Und infolgedessen sei der eigentliche Beweggrund des sittlichen Handelns auf dem Boden des Christentums die Lohnsucht; sobald aber der Gedanke an den Lohn als der bestimmende Grund des sittlichen Handelns in Betracht komme, verliere das sittliche Handeln seinen eigentlichen Wert. Und deshalb könne der Einfluß des Christentums auf das sittliche Leben nur als nachteilig und verderblich angesehen werden.

Indessen so plausibel diese Argumentation der modernen Gegner des Christentums auf den ersten Blick zu sein scheint, so läßt sich doch eine Reihe von wichtigen Gesichtspunkten geltend machen, von denen aus eine Rechtfertigung der christlichen Ethik gegenüber diesem Vorwurf des Eudämonismus möglich ist.

I.

Zuerst nämlich wird man sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß die von der modernen Ethik geübte Kritik des Christentums doch nur auf einer sehr einseitigen Beurteilung des Christentums ruht. Wie man auch sonst die Beobachtung machen kann, daß die modernen Philosophen sich nicht allzu große Mühe geben, dem Christentum gerecht zu werden, so zeigt sich auch an diesem Punkte, daß die Vertreter der modernen Philosophie ein sonderliches Interesse an dem Verständnis der christlichen Ethik nicht haben. Es bleibt zwar der Anspruch der Philosophie, daß sie den gesamten Umfang von Natur und Geschichte zum Gegenstand ihres Nachdenkens machen will. Aber trotzdem wird man der modernen Philosophie den Vorwurf nicht ersparen können, daß sie in den meisten ihrer Vertreter gerade die wichtigste Erscheinung in der Geschichte der Menschheit, nämlich das Christentum, nur in sehr unzulänglicher Weise in den Kreis ihrer Betrachtungen zieht. Man mag immerhin diese Tatsache daraus erklären, daß die Philosophie durch den jahrhundertelangen Kampf, den sie mit der christlichen Theologie um ihre Selbständigkeit hat führen müssen, sich daran gewöhnt hat, das Christentum als einen Feind anzusehen, dem man nicht gerecht zu werden braucht, sondern den man nur unschädlich zu machen hat. Trotzdem wird es vom wissenschaftlichen Standpunkt aus als ein Mangel bezeichnet werden müssen, daß die moderne Philosophie immer wieder mit solchen Argumenten gegen das Christentum operiert, welche ein deutlicher Beweis für die Unkenntnis des Christentums sind.

Das Problem des Eudämonismus ist nämlich keineswegs zum ersten Mal von der modernen philosophischen Ethik gestellt worden. Vielmehr wenn die grundsätzliche und unbedingte Verwerfung des Eudämonismus in der modernen philosophischen Ethik zweifellos auf den Einfluß der Kantischen Ethik zurückzuführen ist, so wird man es nicht leugnen können, daß gerade dieser Einfluß der Kantischen Ethik nur diejenigen Anregungen

weitergibt, welche Kant aus der christlichen Ethik empfangen hat. Denn in der Tat hat Kant in seiner Bekämpfung des Eudämonismus nicht die Bedeutung eines originalen Bahnbrechers. Man wird vielmehr nicht übersehen dürfen, daß trotz aller Seichtigkeit und Oberflächlichkeit des Rationalismus doch auch im 18. Jahrhundert noch der Geist der lutherischen Reformation das sittliche Bewußtsein maßgebend bestimmt hat. Und wenn zwar die Bedeutung Kants darin bestand, daß er mit dem Scharfblick des Genies die großen und richtigen Ideen des Zeitbewußtseins zu ergreifen imstande war, so behalten doch diese Ideen auch im Gewande der Kantischen Philosophie das Gepräge ihres Ursprungs. Der Nachdruck, mit dem Kant die Verurteilung des Eudämonismus in den Vordergrund schob, kann doch nichts daran ändern, daß schon in den Anfängen der neuzeitlichen Geistesgeschichte als ein wesentliches Moment des von den Reformatoren aufgestellten Programms die Überwindung des Eudämonismus gefordert worden ist.

Und das ist nun der Grund, weshalb unter allen Umständen der Vorwurf, daß die christliche Ethik eudämonistischen Charakter trage, als ein Beweis mangelhafter Orientierung angesehen werden muß. Denn wie kann man doch diesen Vorwurf gegenüber der christlichen Ethik erheben, wenn gerade die bedeutendste Epoche in der Geschichte des Christentums mit der ausdrücklichen Verwerfung der eudämonistischen Ethik beginnt? Wie kann man von der christlichen Ethik im allgemeinen behaupten, daß sie eudämonistischen Charakter trage, wenn doch das Urteil über den Eudämonismus eine der wesentlichsten Differenzen zwischen der katholischen und der reformatorischen Ethik begründet? Bei der Beurteilung der christlichen Ethik wird man, wenn man zu einer gerechten und sachlich begründeten Aussage gelangen will, die historische Tatsache nicht ignorieren dürfen, daß die große Spaltung des abendländischen Christentums nicht allein durch den dogmatischen, sondern in gleichem Maße auch durch den ethischen Gegensatz hervorgerufen worden ist und daß es sich bei dem ethischen Gegensatz in erster Linie

um die Bedeutung der eudämonistischen Beweggründe für das sittliche Leben gehandelt hat.

Darin nämlich besteht der große und einzigartige Wert der reformatorischen Kritik, daß sie den pseudochristlichen Charakter des mittelalterlichen Katholizismus nicht allein von dogmatischen, sondern zugleich auch von ethischen Gesichtspunkten aus zu erweisen unternahm. Die Reinigung des christlichen Gottesglaubens von aller heidnischen Trübung war für die Reformatoren zugleich eine Vertiefung der sittlichen Maßstäbe. Je mehr der Blick für die Herrlichkeit der göttlichen Gnade sich schärfte, um so mehr verschwand die eingebildete Herrlichkeit der menschlichen Leistungen. Je stärker das Bewußtsein von der göttlichen Macht und Majestät in den Vordergrund trat, um so geringer wurde der Respekt vor dem menschlichen Tun und Können. Und infolgedessen ist es nicht ausschließlich der Begriff der Gnade, in dessen vertieftem Verständnis die Theologie der Reformatoren den Maßstab für die Beurteilung der mittelalterlichen Lehre und Praxis gewann; es läßt sich vielmehr zugleich der Nachweis führen, daß in allen wesentlichen Kontroverspunkten das Interesse der Reformatoren bewußtermaßen durch den Gegensatz bestimmt wurde, in dem man sich gegenüber dem Zentralbegriff der mittelalterlichen Ethik, gegenüber dem Begriff des Verdienstes, befand. Wie die Polemik der Reformatoren immer wieder darauf hinwies, daß der Begriff des meritorischen Handelns die Basis bilde für die wichtigsten Institutionen der römischen Kirche, für das Ablaßwesen ebenso wie für die Heiligenverehrung, für das Mönchtum ebenso wie für die Lehre von den Sakramenten, so haben auch die Reformatoren in der absoluten Verwerfung dieses Begriffs des meritorischen Handelns einen der wesentlichen Gründe für die Unmöglichkeit eines Kompromisses mit dem mittelalterlichen System gesehen.

Sobald man also auf die ethischen Motive reflektiert, durch welche die dogmatische Kritik der Reformatoren bestimmt worden ist, wird man sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß

die ethische Auffassung der Reformatoren sich grundsätzlich und wesentlich von der ethischen Auffassung des mittelalterlichen Kirchentums unterscheidet und daß dabei als die entscheidende Instanz die veränderte Stellung gegenüber dem Wert der eudämonistischen Beweggründe in Betracht kommt. Denn es ist ohne weiteres einleuchtend, daß der Begriff des meritorischen Handelns nur ein den Voraussetzungen des mittelalterlichen Kirchentums angepaßter Ausdruck des eudämonistischen Interesses ist. Und deshalb kann auch gegenüber der reformatorischen Ethik der Vorwurf des Eudämonismus nicht ohne weiteres als ein selbstverständliches Axiom geltend gemacht werden. Man wird es vielmehr anerkennen müssen, daß gerade im Hinblick auf den Eudämonismus die reformatorische Ethik mit anderen Maßstäben gemessen sein will als die Ethik des mittelalterlichen Katholizismus. Man wird die qualitative Differenz, welche gerade im Hinblick auf das Problem des Eudämonismus zwischen den beiden Hauptformen der christlichen Ethik besteht, berücksichtigen müssen, wenn anders man nicht zu einer unvollständigen und wissenschaftlich unzulänglichen Interpretation des Gegensatzes gelangen will, durch den die größte und folgenreichste Wendung in der Geschichte des Christentums herbeigeführt worden ist.

Dazu kommt außerdem, daß die Stellung der Reformationstheologie zum Eudämonismus gar nicht bloß erschlossen zu werden braucht aus den ethischen Grundtendenzen, wie sie in der dogmatischen Kritik des mittelalterlichen Systems zutage treten. Die Verwerfung des eudämonistischen Prinzips hat für die Reformatoren nicht bloß die Bedeutung einer unausgesprochenen Voraussetzung. Es verhält sich vielmehr in dieser Beziehung so, daß gerade die Sätze, in denen die moderne philosophische Ethik die Eigentümlichkeit der christlichen Ethik zum Ausdruck zu bringen meint, von den Reformatoren ausdrücklich und mit unermüdlicher Beharrlichkeit verurteilt worden sind. Man braucht nur einen Blick in die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche zu werfen, um sich davon zu überzeugen,

daß die Verfasser unserer Bekenntnisschriften das Problem, um welches es sich handelt, ebenso scharf erfaßt haben, wie nur irgend einer der Vertreter der modernen philosophischen Ethik, und daß sie in der Entschiedenheit und Rücksichtslosigkeit, mit der sie die klassischen Formeln des Eudämonismus abgelehnt haben, von niemandem übertroffen werden.

Am deutlichsten tritt das schon darin zutage, daß die Reformatoren über den Zusammenhang von ewiger Seligkeit und sittlichem Handeln in der unzweideutigsten Weise sich ausgesprochen haben. Und zwar haben sie es getan, indem sie immer aufs neue wieder den Satz abgelehnt haben, daß man durch gute Werke die ewige Seligkeit gewinnen könne. Wie man durch die guten Werke die Rechtfertigung nicht gewinnen kann, so kann man auch durch die guten Werke die ewige Seligkeit nicht gewinnen. Infolgedessen kann aber auch die Reflexion auf den Gewinn der ewigen Seligkeit gar nicht als Motiv des sittlichen Handelns in Betracht kommen. Zwischen unserem sittlichen Handeln und dem Gewinn des religiösen Gutes besteht überhaupt gar kein Zusammenhang: das sittliche Handeln ist nicht der kausale Grund für den Besitz des ewigen Lebens und deshalb kann auch die Hoffnung auf das ewige Leben nicht die Quelle der sittlichen Beweggründe sein. In immer neuen Wendungen haben die Reformatoren diesen Abstand zwischen dem sittlichen Leben und der religiösen Hoffnung betont. In immer neuen Ausführungen haben sie die Bedingtheit des sittlichen Handelns durch die Rücksicht auf den jenseitigen Lohn als eine Beeinträchtigung der christlichen Sittlichkeit verworfen.[1])

Aber diese ausdrückliche und grundsätzliche Verwerfung des eudämonistischen Prinzips hat dann bei den Reformatoren nicht etwa bloß die Bedeutung eines unbeweisbaren Axioms. Die Verwerfung des eudämonistischen Prinzips steht vielmehr bei den Reformatoren im innigsten Zusammenhang mit der Auf-

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Religion und Sittlichkeit bei den Reformatoren, 1905.

fassung, welche sie von dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit haben. Es handelt sich bei ihnen nicht, wie das in der modernen philosophischen Ethik der Fall ist, um eine bloße Steigerung des ethischen Idealismus; die Eigentümlichkeit ihrer ethischen Auffassung ist vielmehr die Kehrseite ihrer religiösen Auffassung und ein notwendiger Ausdruck ihres religiösen Verständnisses. Und daraus erklärt es sich dann auch, daß zwar in der modernen philosophischen Ethik der Eudämonismus immer wieder auftaucht und den Anspruch auf Anerkennung geltend zu machen sucht, während dagegen in der reformatorischen Ethik für den Eudämonismus schlechterdings kein Raum ist. Denn auch der am höchsten gesteigerte ethische Idealismus unterscheidet sich doch nur graduell von der laxen Auffassung des sittlichen Lebens und es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie eine absolute Abgrenzung der strengen Auffassung gegenüber der laxeren gewonnen werden kann. In der Theologie der Reformatoren dagegen ist die Gewähr gegeben, daß das Urteil über den Wert der Sittlichkeit keinerlei Schwankungen unterliegt; denn das Urteil über den Wert des Sittlichen ist ganz und gar durch das religiöse Interesse bedingt. Das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit kann um deswillen nicht nach dem Schema des Eudämonismus gedacht werden, weil die Unvereinbarkeit der sittlichen Leistung und der religiösen Hoffnung aus dem qualitativen Unterschied sich ergibt, der zwischen dem Inhalt beider, des sittlichen und des religiösen Lebens, besteht.

Was nämlich zunächst die sittliche Leistung betrifft, so haben die Reformatoren zwar den kategorischen Charakter der sittlichen Forderung erkannt und betont; aber sie haben doch aus der unbedingten Form des sittlichen Gebotes nicht den Schluß gezogen, daß auch der Inhalt der sittlichen Forderung für den Menschen einen absoluten Wert haben müsse.[1]) Das Sittliche ist zwar die Forderung eines unbedingt gebietenden

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Die Heilsbedeutung des Gesetzes, 1904, S. 28 f.

Willens, aber dieser unbedingt gebietende Wille erschöpft sich doch nicht in der sittlichen Forderung. Wenn das der Fall wäre, dann würde doch schließlich der letzte Sinn der sittlichen Forderung lediglich in der Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens bestehen, und wenn darin die eigentliche Bedeutung des Sittlichen bestände, dann würden wir doch schließlich auch mit der sittlichen Forderung nicht über den Relativismus hinausgelangen, der den Zusammenhängen des empirischen Lebens eigentümlich ist. Es ist in dieser Beziehung gewiß kein Zufall, daß die Kantische Ethik, die den unbedingten Charakter der sittlichen Forderung am stärksten betont und am konsequentesten festgehalten hat, über den bloßen Formalismus nicht hinauszukommen vermocht hat, während andererseits die Geschichte der modernen Ethik den handgreiflichen Beweis dafür liefert, daß das Interesse an dem Inhalt der sittlichen Normen auf dem Boden der außerchristlichen Ethik immer zu einer Abschwächung und Beeinträchtigung des absoluten Charakters des Sittlichen führt.

Im Gegensatz dazu stellt sich aber in der reformatorischen Ethik die Sache so, daß der Wille Gottes nicht in der sittlichen Forderung sich erschöpft. Es wird vielmehr von den Reformatoren der Satz aufgestellt, daß vermittelst der sittlichen Leistung niemals der Zustand der Vollkommenheit erreicht werden kann. Die guten Werke werden dem Menschen nur um des Glaubens willen als Gerechtigkeit angerechnet. Mögen unsere Handlungen immerhin dem sittlichen Maßstabe entsprechen, so haftet ihnen dennoch immer Unvollkommenheit an, die vergeben werden muß. Aber indem diese Unvollkommenheit der guten Werke um des Glaubens willen vergeben wird, stellt sich als der Zustand der Vollkommenheit nicht das sittliche Handeln, sondern die Verwirklichung der religiösen Gemeinschaft dar. Und indem nun der Wert der sittlichen Gemeinschaft davon abhängig gemacht wird, daß sie ein Ausdruck und eine Folge der religiösen Gemeinschaft ist, wird auf der einen Seite zwar das Verständnis für den unbedingten Charakter der sittlichen For-

derung gewonnen, auf der anderen Seite aber auch die Möglichkeit ausgeschlossen, als ob je die sittliche Leistung den Grund der religiösen Hoffnung ausmachen könne. Die formale Unbedingtheit der sittlichen Forderung ist ein Hinweis auf die enge Beziehung, welche zwischen der Welt des sittlichen Lebens und der religiösen Gemeinschaft besteht; aber weil die sittliche Leistung nicht für sich zur Vollkommenheit führen kann, sondern immer nur insofern als vollkommen gelten kann, als sie aus der religiösen Gemeinschaft hervorwächst, so ist es zugleich ausgeschlossen, daß durch die guten Werke die religiösen Güter hervorgebracht oder verdient werden können.

Zu dem gleichen Resultat gelangt man dann aber auch, sobald man die Bedeutung ins Auge faßt, welche nach der reformatorischen Auffassung dem religiösen Gut zukommt. Denn indem die Reformatoren das ewige Leben als ein Geschenk Gottes bezeichnen und den Gewinn des Heils auf die göttliche Gnade zurückführen, wollen sie nicht bloß sagen, daß es ein freier Entschluß der göttlichen Liebe ist, der dem Menschen die Anteilnahme am göttlichen Leben gewährt. In dem Hinweis auf die göttliche Gnade als der alleinigen Kausalität des Heils ist vielmehr zugleich auch eine Aussage über die Beschaffenheit des Heilsgutes enthalten. Denn wenn Gott allein dem Menschen das ewige Leben geben kann, so gibt es im menschlichen Leben keinerlei Anknüpfung für den Gegenstand der religiösen Hoffnung. Das ewige Leben kann alsdann nicht etwa als eine bloße Steigerung der Güter des natürlichen Lebens angesehen werden. Es besteht vielmehr zwischen dem Heil des Menschen und allen den Gütern, auf welche sein begehrender Wille gerichtet ist, eine wesentliche und qualitative Verschiedenheit. Sobald aber das Heilsgut von allen Gütern des natürlichen Lebens wesentlich verschieden ist, können auch die Beweggründe, welche das Heilsgut im menschlichen Willen hervorruft, nicht von der gleichen Art sein wie die Beweggründe, welche durch die Güter des natürlichen Lebens im menschlichen Willen hervorgerufen werden. Der wesentliche Unterschied, der

zwischen dem transzendenten Ziel unserer Hoffnung und allen endlichen Aufgaben unseres Willens besteht, gibt uns überhaupt erst die Möglichkeit, von zwei wesentlich von einander verschiedenen Arten von Bestimmungsgründen zu reden und damit das Problem zu lösen, mit dem die außerchristliche Ethik sich erfolglos müht, das Problem, wie die ethischen Motive als eine spezifisch eigentümliche Art der Motive von allen eudämonistischen Motiven unterschieden werden können.

Infolgedessen ist auch für die reformatorische Ethik das wesentliche Hauptproblem das Problem der Bekehrung. Die wichtigste Frage ist für die reformatorische Ethik nicht die Frage nach der Möglichkeit der einzelnen sittlichen Handlung, sondern die Frage nach der Möglichkeit der Erneuerung des ganzen Menschen. Der alte, natürliche Wille des Menschen muß ganz in den Tod dahingegeben werden, damit in ihm ein neuer Wille geboren werde. Und insofern hat nun der Glaube nicht bloß die Bedeutung, daß er den guten Werken des Menschen den Wert gibt, den sie von sich selbst aus nicht haben. Indem vielmehr der Glaube als eine innere Umwandlung des ganzen Menschen verstanden wird, wird zum Ausdruck gebracht, daß die Empfänglichkeit des Menschen gegenüber dem Heil nicht in seinem natürlichen Willen und Verstand begründet ist, daß vielmehr die Gewinnung des Heils sich vollzieht in der Entstehung eines neuen Lebens, welches mit dem alten natürlichen Leben nichts gemein hat. Und damit ist dann allerdings die sicherste Garantie dafür gegeben, daß die religiöse Hoffnung niemals die Bedeutung eines eudämonistischen Beweggrundes gewinnen kann. Denn wie sollte wohl das Verlangen nach dem Heil als Betätigung des selbstsüchtigen Eigennutzes verstanden werden können, wenn doch der Gegenstand der religiösen Hoffnung, nämlich die Gemeinschaft mit Gott, von der Art ist, daß der natürliche Mensch nicht einmal das Verständnis für den Wert dieses Gutes besitzt und noch viel weniger mit den Kräften seines natürlichen Lebens in den Besitz und Genuß dieses Gutes gelangen kann.

Gegenüber der reformatorischen Ethik stellt sich demgemäß der Vorwurf des Eudämonismus in jeder Beziehung als unberechtigt dar. Die reformatorische Ethik trägt so wenig einen eudämonistischen Charakter, daß vielmehr überall da, wo der Gegensatz der Reformation gegenüber dem mittelalterlichen Katholizismus durch die ethischen Interessen bestimmt wird, die Bekämpfung des Eudämonismus als der leitende Gesichtspunkt der reformatorischen Theologie zutage tritt. Dazu kommt außerdem, daß die Reformatoren ausdrücklich die Grundsätze, welche die moderne philosophische Ethik der christlichen Ethik zur Last legt, verurteilt haben. Ja, man kann schließlich sogar den Satz aufstellen, daß die Verwerfung des Eudämonismus bei den Reformatoren nicht wie in der modernen philosophischen Ethik bloß die Bedeutung einer idealen Forderung hat, daß vielmehr in der reformatorischen Theologie auch die sichere Gewähr für die praktische Überwindung des Eudämonismus gegeben ist. Denn indem einerseits die Möglichkeit einer sittlich wertvollen Leistung von dem vorhandenen Besitz des Heilsgutes abhängig gemacht wird und indem andererseits die Erwerbung des Heilsgutes nur auf dem Wege der Wiedergeburt sich vollziehen kann, ist nach jeder Seite hin der eudämonistischen Reflexion der Weg versperrt. Im Zusammenhang der reformatorischen Gedanken kann es in der Tat nichts Törichteres geben, als wenn man meinen wollte, mit dem sittlichen Handeln das ewige Leben sich verdienen zu können.

II.

Indessen so deutlich nun auch der historischen Forschung die ablehnende Haltung der reformatorischen Ethik gegenüber dem eudämonistischen Prinzip sich darstellt, so bleibt doch den modernen Widersachern der christlichen Ethik noch ein Ausweg offen. Wenn sie auch gegenüber der sorgfältigeren Berücksichtigung des historischen Tatbestandes den eudämonistischen Charakter der reformatorischen Ethik nicht wohl behaupten können, so helfen sie sich doch mit dem Einwand, daß die

reformatorische Ethik in dieser Beziehung doch nicht als der eigentliche Repräsentant der christlichen Ethik angesehen werden könne. Die genuinen Traditionen der christlichen Ethik seien vielmehr durch den Katholizismus besser als durch die Reformation gewahrt worden. Die reformatorische Auffassung dagegen könne nur als eine Umbiegung der ursprünglichen Tendenzen des Christentums angesehen werden. In der reformatorischen Ethik habe man es nur mit einem Kompromiß zu tun, durch den die Härten und Einseitigkeiten der christlichen Ideen abgeschwächt und dem geläuterten sittlichen Bewußtsein der anbrechenden modernen Zeit angepaßt worden seien. Während also die Reformatoren selbst der Ethik des Katholizismus den Vorwurf gemacht haben, daß sie durch die Aufnahme der heidnischen Philosophie zu einer Verweltlichung des Christentums geführt habe, dreht nun die moderne philosophische Kritik die Sache um, indem sie der reformatorischen Ethik den Vorwurf macht, daß sie ihrerseits einen Abfall vom Christentum bezeichne und in ihren vorgeblich christlichen Ideen einen fremden Besitzstand für sich in Anspruch nehme.

Dies Urteil über die historische Bedeutung der Reformation wird nun allerdings insofern nicht unbedenklich sein, als die Frage zu beantworten bleibt, woher denn dem modernen Bewußtsein der Antrieb zu einer Neugestaltung der ethischen Ideen gekommen sein könne, wenn die Reformation nicht die Bedeutung haben soll, daß sie dem sittlichen Gehalt des Christentums zu neuer Wirkungskraft verholfen hat. Der Humanismus mit seiner Rückkehr zur antiken Kultur hat doch anerkanntermaßen für die Vertiefung des sittlichen Lebens keine Bedeutung gehabt. Und wenn man andererseits den Anbruch der neuen Zeit mit der Entstehung der selbständigen und freien modernen Wissenschaft in Verbindung bringt, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß die moderne Wissenschaft in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens für die ethischen Probleme überhaupt kein Interesse an den Tag gelegt hat. Von den mancherlei Strömungen und Bewegungen, aus denen die moderne Zeit zu-

sammengeflossen ist, ist doch ganz allein die Reformation von eigentümlichen ethischen Gesichtspunkten und Interessen geleitet. Und infolgedessen wird man auch schwerlich die von den Reformatoren vertretene Auffassung des Christentums auf solche Einflüsse zurückführen können, die in der neuzeitlichen Kultur ihren Grund und Ursprung haben.

Um so mehr werden dann freilich die Vertreter der modernen philosophischen Ethik sich darauf berufen, daß doch das Neue Testament in der Beurteilung des Eudämonismus nicht der Reformation, sondern der katholischen Ethik Recht gebe. Die Reformatoren haben sich zwar grundsätzlich auch bei der Verwerfung des Eudämonismus auf die Lehre der heiligen Schrift berufen; aber es hat doch den Anschein, als ob in diesem speziellen Falle die Anwendung des reformatorischen Prinzips jeder Begründung entbehre. Denn daß im Neuen Testament die eudämonistische Vorstellungsweise verwendet und gebilligt wird, scheint doch nicht geleugnet werden zu können. Man braucht in dieser Beziehung nur darauf zu verweisen, daß im Neuen Testament die Vorstellung des Lohnes zu wiederholten Malen ausdrücklich als Beweggrund des Handelns in Anspruch genommen wird. Und ebenso läßt sich ja auch nicht verkennen, daß der so häufige Hinweis auf das dereinstige Gericht, durch welches den einen die Verdammnis und den anderen das Heil zuteil wird, die Bedeutung eines eudämonistischen Motivs gewinnen muß. Ja, diese Vorstellung von der dereinstigen Vergeltung ist sogar im Neuen Testament so deutlich und bestimmt ausgeprägt, daß selbst für jede einzelne Handlung und jedes einzelne Wort die zukünftige Abrechnung in Aussicht gestellt wird. Gegenüber dieser unbefangenen Verwendung der Begriffe Lohn, Gericht und Vergeltung scheint aber schwerlich bestritten werden zu können, daß dem Neuen Testament das reformatorische Interesse an der Bekämpfung des Eudämonismus jedenfalls fremd ist. Und wenn trotzdem die so ganz anders orientierte Ethik der Reformatoren jene neutestamentlichen Begriffe des Lohnes, des Gerichts und der Vergeltung auch ihrerseits beibehalten hat,

so läßt sich das vielleicht nur daraus erklären, daß die Achtung vor dem Buchstaben der heiligen Schrift die Reformatoren zur Beibehaltung jener Begriffe genötigt hat. Aber diese Inkonsequenz der reformatorischen Ethik wird doch nicht darüber täuschen dürfen, daß tatsächlich an diesem Punkte eine grundsätzliche Abweichung der reformatorischen Ethik von der Ethik des Neuen Testamentes vorliegt und daß sachlich die von der reformatorischen Ethik zusammengekoppelten Vorstellungen sich nicht vereinen lassen.

Indessen so eindrucksvoll auch dieser Hinweis auf die eudämonistischen Neigungen der neutestamentlichen Ethik zu sein scheint, so wird man nun doch auch hier wieder die Frage aufwerfen müssen, ob nicht doch bei einer gründlichen Erforschung des Tatbestandes die Schwierigkeiten sich heben lassen und der scheinbare Widerspruch sich auflöst. Der Umstand, daß die Reformatoren selbst von diesem Widerspruch nichts empfunden haben, obgleich es sich doch für sie um äußerst aktuelle Fragen handelte, dieser Umstand läßt es doch immerhin als möglich erscheinen, daß nicht bei ihnen selbst, sondern bei ihren Kritikern das mangelnde Verständnis vorliegt. Und wenn die moderne philosophische Ethik sich nicht bloß für berechtigt hält, den Theologen der Reformation Unklarheit und Halbheit des wissenschaftlichen Denkens vorzuwerfen, sondern zugleich auch den Zusammenhang der Reformation mit der heiligen Schrift für nur scheinbar erklärt, obgleich doch die Reformatoren selbst ihr ganzes Interesse auf die Erforschung der Schrift gerichtet haben, so wird es schwerlich als Anmaßung beurteilt werden können, wenn man mit der Möglichkeit rechnet, daß vielleicht doch auch die moderne philosophische Ethik den Problemen, um welche es sich handelt, nicht völlig gerecht geworden ist und daß infolgedessen die Kritik, welche sie an der reformatorischen Ethik übt, vielmehr als ein Beweis für die Unzulänglichkeit der modernen ethischen Auffassung angesehen werden muß.

Das eine Zugeständnis wird man dabei allerdings der modernen Kritik von vornherein und ohne weiteres machen müssen:

daß nämlich in der Tat die neutestamentliche Ethik das Problem des Eudämonismus nicht in der Form einer wissenschaftlichen Theorie verhandelt. Wie es sich im Neuen Testament überhaupt nicht um eine Sammlung von gelehrten Formeln und wissenschaftlichen Lehrsätzen handelt, so wird man auch nicht erwarten dürfen, daß die Aussagen des Neuen Testamentes an der theoretischen Erörterung über den eudämonistischen Charakter der Ethik ein Interesse haben. Aus der praktischen Tendenz, welche sämtlichen Schriften des Neuen Testamentes gemeinsam ist, erklärt es sich vielmehr ohne weiteres, daß nicht auf die formale Bestimmtheit der Begriffe, sondern auf die impulsive Kraft der Vorstellungen das Hauptgewicht gelegt wird. Infolgedessen wird man aber auch selbstverständlich das ethische Verständnis des Neuen Testamentes nicht schon aus der Terminologie einzelner Schriftstellen erschließen können. Man wird vielmehr darauf Rücksicht nehmen müssen, daß gelegentlich die Ausdrucksweise der neutestamentlichen Schriftsteller dem populären Verständnis sich anpaßt. Wenn es sich um den Aufbau eines wissenschaftlichen Systems handelt, wird man allerdings gut tun, seine Terminologie so auszuwählen, daß alle zweideutigen Ausdrücke vermieden werden. Wenn es sich dagegen um die praktische Vermittlung einer neuen Erkenntnis handelt, wird oft gerade die Anknüpfung an das vorhandene Begriffsmaterial der Weg sein, auf dem die Vertiefung der Einsicht gewonnen wird.

Für diese allgemeine Regel gibt es nun aber kaum eine geeignetere Illustration als die Art und Weise, wie im Neuen Testament der Begriff des Lohnes zur Anwendung kommt. Wenn z. B. Jesus in der Bergpredigt vom Almosengeben, Beten und Fasten sagt, daß alle diese Dinge nicht vor den Augen der Leute getan werden sollen, damit die Anerkennung der Menschen nicht den Lohn Gottes überflüssig macht, so ist ja allerdings da dem Wortlaut nach von einem Lohn die Rede, durch welchen Gott den Verzicht auf die menschliche Ehre und Belohnung entgelten wird. Aber es ist trotzdem doch nur das Zeichen eines

allzuschnellen Urteils, wenn nun daraus der eudämonistische Charakter des sittlichen Denkens Jesu gefolgert wird. Man braucht nur ernsthaft jene Worte Jesu unter den eudämonistischen Gesichtspunkt zu stellen, um einzusehen, wie wenig sie diesem Gesichtspunkt entsprechen. Denn wenn Jesus hier im Sinne des Eudämonismus den himmlischen Lohn dem irdischen Lohn gegenüberstellen würde, so würde die Rede Jesu doch nur die Bedeutung einer Klugheitsregel haben, die das Wertvollere dem minder Wertvollen vorzuziehen empfiehlt. Wenn Jesus mit dem Hinweis auf den himmlischen Lohn nur an das wohlverstandene Interesse seiner Hörer appellieren wollte, so würde es zwar minder empfehlenswert, aber doch nicht durchaus verwerflich sein können, den Lohn der Menschen zu suchen. Denn der Lohn, den Gott gibt, mag immerhin größer sein als der Lohn, der in der Anerkennung der Menschen besteht, so ist doch für den lohnsüchtigen Willen der Gewinn nur ein graduell verschiedener und das Streben nach dem geringeren irdischen Lohn würde deshalb doch immer nur als töricht und unklug, aber nicht als verwerflich gelten können. Darüber aber kann schwerlich ein Zweifel sein, daß Jesus hier die Rücksicht auf die Anerkennung der Menschen nicht bloß als töricht, sondern als verwerflich bezeichnen will. Seine Absicht ist darauf gerichtet, die bloß äußerliche Frömmigkeit als eine falsche und wertlose Frömmigkeit zu kennzeichnen und im Gegensatz dazu die innere Stellung unseres Herzens als den Maßstab unserer Gerechtigkeit in Anspruch zu nehmen. Sobald wir aber nicht nach der Anerkennung der Menschen, sondern nach der Anerkennung Gottes fragen, kann von Lohnsucht schlechterdings nicht die Rede sein. Denn wenn Gottes Augen nur auf die innere Beschaffenheit unseres Herzens gerichtet sind, kann selbstverständlich auch die äußere Übung der Frömmigkeit sein Urteil nicht bestechen. Seinem in die Herzen dringenden Blick wird der lohnsüchtige Wille, der sogar den Schein der Andacht zu einem Mittel seiner selbstsüchtigen Zwecke macht, nicht verborgen bleiben.

Jener Hinweis Jesu auf den himmlischen Lohn hat also

vielmehr die Bedeutung, den lohnsüchtigen Sinn seiner Hörer über sich selbst hinauszuführen und ihnen das Verständnis für das Wesen der wahren Gerechtigkeit zu öffnen. Daß trotzdem selbst die Jünger Jesu nicht frei blieben von lohnsüchtigen Gedanken, wird sich allerdings nicht bestreiten lassen und ist auch keineswegs rätselhaft. Als das deutlichste Beispiel mag in dieser Beziehung die Frage des Petrus gelten, der im Hinblick auf die Opfer, die er selbst und die übrigen Jünger gebracht, eines besonderen Dankes sich vergewissern will. Aber wenn nun auf diese Frage des Petrus Jesus scheinbar die erwünschte Antwort gibt, so ist doch schon die Paradoxie, mit der er die hundertfältige Erstattung des Verlorenen verheißt, eine deutliche Mahnung, daß es sich bei der Gewinnung des Gottesreiches nicht um ein Rechenexempel handelt. Und dazu kommt außerdem, daß Jesus mit dieser Antwort zugleich das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg verbindet. Denn es kann doch keine deutlichere und bestimmtere Zurechtweisung geben als die, welche für Petrus in diesem Gleichnis enthalten ist. Denn indem Jesus das Abmessen der eigenen und der fremden Leistung tadelt und bei der Erstattung des Lohnes von jedem Vorzug der Leistungen absehen läßt, bringt er aufs deutlichste zum Ausdruck, daß im Gottesreich nicht der Maßstab des Verdienens gilt. Der Satz, daß die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein sollen, ist auf dem Boden der eudämonistischen Ethik ein völlig unmöglicher Satz, und wenn trotzdem Jesus diesen Satz mit deutlichem Nachdruck mehrfach wiederholt, so wird man nicht daran zweifeln können, daß für ihn die Maßstäbe der eudämonistischen Ethik keine Geltung haben.

Wenn aber demgemäß die einzelnen Stellen des Neuen Testamentes, in denen vom Lohn die Rede ist, nicht schon nach dem Klang der Worte, sondern nielmehr nach dem Sinn und der Absicht, die Jesus mit den Worten verbindet, ausgelegt werden müssen, so entsteht dann allerdings eine größere Schwierigkeit, sobald man auf die regelmäßig wiederkehrende Erinnerung an das Gericht reflektiert. Die Vorstellung von dem dualistischen

Endresultat spielt ja zweifellos im Neuen Testament eine große Rolle. Und wenn zwar bei Paulus dieser Hinweis auf den Gegensatz von Heil und Verdammnis nicht an der sittlichen Leistung, sondern an dem Gegensatz von Glaube und Unglaube orientiert ist, so scheint doch in der Predigt Jesu die Zukunft des Menschen allerdings von seinem Tun abhängig gemacht zu werden. Hat doch Jesus selbst es ausdrücklich gesagt, daß nicht alle, die zu ihm „Herr, Herr" sagen, ins Himmelreich kommen, sondern nur die, die den Willen tun seines Vaters im Himmel. Und ebenso hat er doch auch da, wo er von der Entscheidung des Gerichts redet, auf die Werke der Barmherzigkeit verwiesen und in ihnen den Grund für die Scheidung der Schafe von den Böcken gesehen. Unter diesen Voraussetzungen aber muß der Hinweis auf die Qual der Pein, welche die Verdammten trifft, und auf die Seligkeit, welche den Gerechten zuteil werden soll, Anlaß zu Bedenken geben. Und wenn nun doch dieser Hinweis auf das dereinstige Los der Menschen in den Reden Jesu einen so großen Raum einnimmt, so scheint doch der Vorwurf nicht abgewehrt werden zu können, daß auch in der sittlichen Unterweisung Jesu die eudämonistischen Beweggründe einen maßgebenden Einfluß ausüben und daß infolgedessen auch die Ethik Jesu nicht den idealen Anforderungen der modernen Kritik genügen kann.

Indessen gegenüber dieser Argumentation wird man dann doch die Frage aufwerfen müssen, ob es denn unter allen Umständen der neutestamentlichen Predigt verwehrt sein soll, daß sie den Gegensatz zum Ausdruck bringt, der zwischen gut und böse besteht. Auch die moderne philosophische Ethik wird doch immer das Verhalten, welches nach ihrer Auffassung den sittlichen Normen entspricht, mit solchen Prädikaten bezeichnen, welche den Wert dieses Verhaltens hervorheben, und sie wird ebenso dasjenige Verhalten, welches den sittlichen Normen widerstreitet, als verwerflich kennzeichnen. Die Prädikate gut und böse sind ja immer schon der Ausdruck für den Gegensatz von Wert und Unwert. Es würde aber eine völlige Verschiebung

des Problems sein, wenn man, wie es häufig geschieht, schon überall da eudämonistische Beweggründe sehen würde, wo überhaupt der Gegensatz von Wert und Unwert den Willen bestimmt. Denn nicht darum handelt es sich, ob der formale Mechanismus unseres Willens durch die Vorstellungen des Wertes und des Unwertes reguliert wird, sondern darum, ob die ethischen Werte in ihrer Eigentümlichkeit und Selbständigkeit zur Geltung kommen oder aber auf die Werte der Selbstsucht und des Eigennutzes zurückgeführt werden. Infolgedessen kann aber auch der Hinweis auf die Bedeutung, welche das sittliche Verhalten des Menschen für die Ewigkeit hat, nicht ohne weiteres als ein Ausfluß der eudämonistischen Denkweise betrachtet werden. Es bleibt vielmehr die Möglichkeit, daß diese Erinnerung an das Gericht nur die Aufgabe hat, den Ernst der sittlichen Verpflichtung einzuschärfen. Für die religiöse Anschauung der christlichen Ethik versteht es sich von selbst, daß die absoluten Maßstäbe der sittlichen Beurteilung gerade um ihrer Absolutheit willen den Maßstäben entsprechen, mit denen Gott mißt. Und deshalb könnte auch der Hinweis auf das Gericht lediglich die Bedeutung haben, die absolute Geltung der sittlichen Maßstäbe nachdrücklich zum Ausdruck zu bringen. Weil das Interesse der christlichen Ethik ausgesprochenermaßen religiös bestimmt ist, so ist es auch nicht überraschend, daß das Urteil über den sittlichen Wert und Unwert in die Form der religiösen Vorstellung sich kleidet; aber diese Gleichsetzung des ethischen Gegensatzes mit dem Gegensatz von Heil und Verdammnis hat an und für sich nur die Bedeutung, das Gefühl der Verantwortlichkeit gegenüber der sittlichen Forderung zu steigern und die Unwiderruflichkeit der sittlichen Entscheidung zum Bewußtsein zu bringen.

Von der Anerkennung des eudämonistischen Prinzips kann deshalb nicht schon um deswillen die Rede sein, weil dem sittlichen Verhalten überhaupt eine Bedeutung für das ewige Leben zugeschrieben wird. Die Ethik Jesu würde vielmehr nur dann einen eudämonistischen Charakter tragen, wenn das sittliche Ver-

halten des Menschen der einzige Grund wäre, von dem die dereinstige Entscheidung seines Schicksals abhängt. Aber in dieser Beziehung wird nun in Wirklichkeit von einer Differenz zwischen der Lehre des Paulus und der Predigt Jesu nicht die Rede sein können. Es ist allerdings richtig, daß Jesus ebenso wie Paulus den guten Werken um deswillen eine so große Bedeutung beilegt, weil sie das Erkenntniskriterium des lebendigen Glaubens sind. Aber auf der anderen Seite wird doch auch in der Predigt Jesu als die entscheidende Bedingung der Heilserlangung nicht das sittliche Tun, sondern der Glaube angesehen. Der Beweis dafür ist in den zahlreichen Stellen enthalten, in denen Jesus von der Stellungnahme gegenüber seiner Person das Heil abhängig sein läßt. Und wenn zwar das Bekenntnis des Mundes für sich noch nicht genügt, so ist doch die Bedingung, daß man den Willen Gottes auch tun müsse, nur ein Hinweis darauf, daß die Anerkennung seiner Gottheit erst dann wahrhaftig und ernst ist, wenn alle Kräfte unseres Lebens von diesem Bekenntnis Zeugnis geben. Wobei auch nicht zu übersehen ist, daß dann freilich das Tun des Willens Gottes sich nicht bloß auf die moralischen Vorschriften bezieht, sondern nicht minder auch in dem Vertrauen und der Liebe Gott gegenüber zum Ausdruck kommt. [1]) Die Schilderung des Gerichts aber, in der Jesus die Scheidung der Böcke von den Schafen im Hinblick auf die von ihnen vollbrachten Werke der Barmherzigkeit sich vollziehen läßt, ist in ihrer Art eine besonders deutliche Bestätigung des Satzes, daß die dereinstige Entscheidung über das Schicksal der Menschen immer nur an der Person Jesu Christi hängt. Denn wenn es sich bei dieser Gerichtsschilderung zwar um die besondere Frage handelt, wie es dereinst mit denen gehen wird, die von der Person Jesu Christi nichts gewußt haben, so ist doch auch hier der Grund für die Annahme der einen und die Verwerfung der anderen immer nur darin zu sehen, daß Jesus

[1]) Vgl. Joh. Kunze, Die Herrlichkeit Jesu Christi nach den drei ersten Evangelien. Leipzig, 1901, S. 19.

ihr Verhalten so ansehen kann, als ob es ihm gegolten habe. Und insofern ist dann auch dieser Ausnahmefall nur eine Illustration der allgemeinen Regel, daß die Werke immer nur die Früchte sind, an denen man die Beschaffenheit des Baumes erkennt.

Der eigentliche Maßstab für die Entscheidung des Gerichts ist deshalb auch für Jesus nicht das Tun, sondern die innere Beschaffenheit des Herzens, die im vollen Sinne des Wortes nur dann als Gerechtigkeit gelten kann, wenn der Glaube das Herz erfüllt. Aber trotzdem haben die guten Werke nun doch nicht bloß die Bedeutung, daß an ihnen das Vorhandensein des lebendigen Glaubens, der die Gewähr der dereinstigen Errettung gibt, erkannt werden kann. Es gibt vielmehr doch auch für die, welche gerettet werden, ein Gericht nach den Werken. Und an diesem Punkte erhebt sich nun zum letzten Mal die Frage, ob nicht doch die ethischen Maßstäbe, mit denen das Evangelium mißt, von heterogener Art sind. Denn wenn doch auch die, welche um ihres Glaubens willen zum Heil berufen sind, vor dem Richterstuhl Christi von allen ihren Werken und von allen ihren Worten und Gedanken Rechenschaft geben müssen, so wird doch, wie es scheint, die Vollendung nicht bloß als ein Werk der Gnade, sondern als ein Ertrag des menschlichen Tuns gedacht. Diese Orientierung des Gerichts an den sittlichen Leistungen der Menschen mag immerhin notwendig sein, um der sittlichen Gleichgültigkeit vorzubeugen, die so leicht aus der Verkündigung der Gnade sich ergibt. Trotzdem scheint es doch eine Inkonsequenz zu sein, wenn auf der einen Seite das Gericht nur über den Gegensatz von Glaube und Unglaube entscheiden soll und wenn auf der anderen Seite auch eine Abrechnung über das sittliche Verhalten des Menschen stattfindet.[1])

Aber in Wirklichkeit ist auch diese letzte Schwierigkeit doch nur ein Beweis für die tiefe und reine Auffassung des Sittlichen, die das Evangelium auszeichnet. Ja, es ist vielleicht

---

[1]) Vgl. Ernst Kühl, Rechtfertigung auf Grund Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus. Königsberg, 1904.

nichts so sehr geeignet, den unvergleichlichen Wert der neutestamentlichen Ethik ans Licht zu stellen, als gerade dieser Gedanke, daß auch die, welche gerettet werden, sich wegen alles dessen, was sie getan haben, verantworten müssen. Sie wissen es zwar, daß das Gericht ihnen nicht das Verderben, sondern die Krone des Lebens bringen wird. Und deshalb sind sie frei von der Angst der Verzweiflung und dürfen sich der Liebe Gottes getrösten. Aber trotzdem müssen sie doch durch das Gericht gehen. Denn indem sie vor das Angesicht des lebendigen Gottes gestellt werden, wird zugleich auch ihr ganzes Leben vor seinen Augen offenbar werden. Und wenn nun alles einzelne Tun und alle Worte und Gedanken vor ihm ausgebreitet werden, dann wird alle Ausrede und alle Entschuldigung, mit der wir uns über unsere Sünde zu trösten pflegen, verstummen. Und dann werden wir um so mehr unserer Sünde uns schämen, je mehr wir von der Liebe Gottes und von seinem heiligen Willen wissen. Aber diese Scham über unsere Sünde, über unsere vergebene Sünde, das ist dann für die, welche gerettet werden, das Gericht. Aber ob auch die Pein dieses Gerichts die Herzen erschüttert, so gleicht sie doch nicht der Verzweiflung derjenigen, die keine Hoffnung haben. Denn sie hat nichts gemein mit der knechtischen Furcht, die vor der Strafe zittert. Sie stammt vielmehr aus der Liebe zu Gott und ist nur um deswillen so schmerzvoll, weil die Liebe zu Gott uns das Verständnis öffnet für die Größe des Unrechts, welches wir mit unserer Sünde gegen Gott begangen haben.

Für solche Gedanken hat freilich die moderne philosophische Ethik keinen Raum. Weil für sie der Glaube des Christentums nur eine Illusion ist, so gibt sie sich auch nicht die Mühe, die ethische Bedeutung der christlichen Hoffnung in ernste Erwägung zu ziehen. Und deshalb vermag sie auch keinen Eindruck davon zu gewinnen, wie in Wirklichkeit auch die eschatologischen Gedanken des Christentums der Vertiefung und Läuterung des sittlichen Empfindens zu dienen geeignet sind. Sie macht sich statt dessen vielmehr ein Zerrbild des Christen-

tums zurecht und entrüstet sich über die Mängel, welche nicht im Christentum selbst, sondern in der rohen und oberflächlichen Auffassung der christlichen Ethik ihren Grund haben. Diese Unzulänglichkeit des Verständnisses der christlichen Ethik wird man nun allerdings der modernen Philosophie nicht ohne jede Entschuldigung zum Vorwurf machen können. Denn gerade auf dem Gebiet des Sittlichen ist das Urteil wesentlich durch die Reife der eigenen sittlichen Bildung bedingt. Und deshalb ist es auch nicht überraschend, daß die moderne philosophische Kritik von den sittlichen Gedanken des Christentums nur einzelne Bruchstücke versteht. Aber auf der anderen Seite wird man es doch auch aussprechen müssen, daß die moderne philosophische Kritik des Christentums nicht bloß um deswillen unzulänglich ist, weil es ihr an der Kongenialität der sittlichen Auffassung fehlt, daß vielmehr auch vom Standpunkt der Wissenschaft aus gegen diese moderne philosophische Kritik des Christentums protestiert werden muß. Denn es verträgt sich allerdings nicht mit den Ansprüchen, welche man an eine wissenschaftlich begründete Kritik zu stellen berechtigt ist, wenn gerade die wesentlichen Momente der zu kritisierenden Auffassung nicht ernst genommen werden. Die moderne philosophische Kritik des Christentums ist um deswillen auch eine wissenschaftlich unzulängliche Kritik, weil die religiöse Basis der christlichen Ethik für sie nur die Bedeutung einer Fiktion hat und weil es ihr infolgedessen grundsätzlich unmöglich ist, die reale Bedeutung der religiösen Begründung der christlichen Ethik zu verstehen.

Der heteronome Charakter der christlichen Ethik.

Zu den vulgären Einwänden, welche die Vertreter der modernen philosophischen Ethik gegen die christliche Ethik zu erheben pflegen, gehört neben dem Vorwurf des Eudämonismus an zweiter Stelle der Vorwurf der Heteronomie. Die christliche Ethik ist heteronom, das soll heißen: die sittliche Forderung wird im Christentum verstanden als die Forderung eines dem Menschen gegenüberstehenden Gesetzgebers, dessen Wille nicht um seines Inhaltes willen, sondern um seiner Macht oder um seiner bloßen Autorität willen für den Menschen verbindlich ist. Den Gegensatz zu dieser Heteronomie bildet dann die Autonomie. Unter der autonomen Ethik versteht man aber diejenige Form der Ethik, för welche das sittliche Gebot nicht eine dem Menschen fremde Willensäußerung, sondern eine in dem sittlichen Bewußtsein des Menschen selbst sich geltend machende Forderung ist. Der sittliche Wille trägt in sich selber sein Gesetz. Der sittliche Gehorsam ist infolgedessen nicht ein Ausdruck des Zwanges, der auf den Willen von außen her ausgeübt wird, sondern vielmehr ein Ausdruck der inneren Freiheit.

Historisch angesehen ist dieser Gegensatz der autonomen gegenüber der heteronomen Ethik zwar ebenso wie der Gegensatz gegen den Eudämonismus unter dem Einfluß der Kantischen Ethik zu einem der selbstverständlichen Axiome der modernen philosophischen Ethik geworden. Sobald man aber auf die ethische Bedeutung reflektiert, welche der modernen Idee der Autonomie zukommt, wird das Urteil sich wesentlich anders gestalten müssen als das Urteil über die Bekämpfung des eudämonistischen Prinzips. Man wird in dieser Beziehung schon darauf hinzuweisen

haben, daß in der Kantischen Ethik die Proklamierung des Prinzips der Autonomie nicht ebenso wie die Bekämpfung des eudämonistischen Prinzips auf den Einfluß der christlichen Ethik zurückzuführen ist, daß vielmehr die Kantische Ethik an diesem Punkte die Interessen des Rationalismus sich zu eigen gemacht hat. Denn schon der Rationalismus hat den Versuch gemacht, den moralischen Gesetzgeber vom Berge Sinai in die Brust jedes einzelnen Menschen herabsteigen zu lassen. Schon der Rationalismus hat an die Stelle des Gesetzgebers das Sittengesetz gestellt und die Stimme des Gewissens nicht als die Stimme Gottes, sondern als die Stimme der Vernunft erkannt. Der Unterschied zwischen der Ethik des Rationalismus und der Ethik Kants ist nur durch die erkenntnistheoretischen Differenzen zwischen beiden bedingt, sofern für den Rationalismus es keine Schwierigkeit hat, das Sittengesetz als eine Summe von angeborenen Ideen vorzustellen, während für Kant es feststeht, daß die Lehre von den angeborenen Ideen eine unhaltbare Lehre ist und daß der Begriff des Sittengesetzes, wenn er lediglich die Bedeutung hat, die Gesamtheit der sittlichen Ideen unter einen Allgemeinbegriff zu stellen, zur Erklärung des Sittlichen nicht geeignet ist. Wenn das Sittengesetz lediglich ein zusammenfassender Gesamtausdruck für die Vielheit der sittlichen Forderungen ist, so wird durch die Bildung dieses Allgemeinbegriffs die Bedeutung der einzelnen sittlichen Forderung um nichts verständlicher.

Je mehr nun aber die Umgestaltung der erkenntnistheoretischen Auffassung, auf der der Kantische Begriff des Sittengesetzes ruht, als ein Fortschritt gegenüber dem Rationalismus angesehen werden muß, um so nachdrücklicher wird man darauf hinweisen müssen, daß der Begriff der Autonomie in der Ethik Kants zu ernsten Bedenken Anlaß gibt. Denn so mannigfaltig auch die Formeln sind, in denen Kant den Inhalt des Sittengesetzes zum Ausdruck zu bringen gesucht hat, so wird man doch nicht verkennen können, daß alle diese Formeln an einem inneren Widerspruch leiden. Auf der einen Seite soll nämlich das Sitten-

gesetz eine rein formale Bedeutung haben, weil die Rücksicht auf einen bestimmten, konkreten Inhalt immer die Unbedingtheit der sittlichen Forderung aufheben würde, und auf der anderen Seite soll doch das Sittengesetz den Inhalt jeder einzelnen sittlichen Handlung bestimmen und die ganze Mannigfaltigkeit der sittlichen Forderungen in sich enthalten. Das Problem der Autonomie gestaltet sich demgemäß in der Ethik Kants dahin, daß eine allgemeine Formel gesucht werden soll, welche von allen Zwecken des menschlichen Willens absieht und trotzdem dem menschlichen Handeln bestimmte Zwecke gibt. Der formale Charakter des sittlichen Gebotes soll zugleich den Inhalt der sittlichen Handlung bestimmen. Die Autonomie des sittlichen Willens scheint nur dann gewährleistet zu sein, wenn für das Zustandekommen der sittlichen Handlung gar kein anderer Faktor in Betracht kommt als allein die kategorische Nötigung, welche dem sittlichen Gebot eigentümlich ist.

Die Bedeutung, welche der Begriff der Autonomie in der Kantischen Ethik hat, besteht demgemäß darin, daß das Problem, um welches es sich handelt, auf eine deutliche und bestimmte Formel gebracht wird. Zugleich aber wird es auch aus dieser Formulierung deutlich, daß die Lösung des Problems auf dem Boden der philosophischen Ethik ganz unmöglich ist. Den Beweis dafür bietet schon die Ethik Kants selber, sofern überall da, wo er sich mit dem konkreten Inhalt des Sittengesetzes beschäftigt, allerlei materiale Gesichtspunkte sich einmischen. Aber auch die nachfolgende Arbeit der philosophischen Ethik gibt für die Undurchführbarkeit des Kantischen Ansatzes die Bestätigung. Denn es läßt sich ja nicht leugnen, daß die philosophische Ethik, obgleich sie an dem Prinzip der Autonomie grundsätzlich festhält, doch fast durchweg zu der von Kant mit aller Schärfe verworfenen Zweckethik zurückgekehrt ist und aus irgend einem inhaltlich bestimmten Endzweck den Inhalt der einzelnen sittlichen Forderungen abzuleiten sucht. Soweit dagegen diese Rückkehr zur Zweckethik als ein Rückschritt erkannt und verurteilt wird, steht man ratlos der Tatsache gegenüber, daß aus

der unbedingten Form des sittlichen Gebotes sich der Inhalt des Sittlichen schlechterdings nicht ableiten läßt und daß infolgedessen die Position der Kantischen Ethik mit Notwendigkeit zum reinen Formalismus führen muß. Gegenüber der Ethik des Christentums spielt man allerdings immer wieder den Vorwurf der Heteronomie aus und meint, in dem Grundsatz der Autonomie eine Errungenschaft zu besitzen, welche den unbestreitbaren Vorzug der modernen Ethik begründet. Aber trotzdem läßt sich doch nicht leugnen, daß das Problem, welches die Kantische Formulierung des Begriffs der Autonomie stellt, tatsächlich durch die moderne philosophische Ethik um keinen Schritt vorwärts gebracht worden ist, daß vielmehr die in dem Begriff der Autonomie enthaltene Aufgabe für die philosophische Ethik eine ungelöste Aufgabe bleibt.

Dieser Mangel der modernen philosophischen Ethik scheint nun aber in erster Linie darin seinen Grund zu haben, daß man bei der Erörterung über den Gegensatz von Heteronomie und Autonomie in der Regel sich über die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Gesichtspunkte, um welche es sich bei diesem Gegensatz handelt, nicht klar ist. In den meisten Fällen werden diese Begriffe nur zu polemischen Zwecken gebraucht und infolgedessen wird auf die Bedeutung, welche sie im Zusammenhang des ethischen Systems haben, wenig reflektiert. Und die Folge davon ist dann die, daß bei der Erörterung über den Gegensatz von Heteronomie und Autonomie unvermerkt die verschiedenartigen Interessen sich kreuzen und allerlei Mißverständnisse das Problem unnötiger Weise erschweren. Im Gegensatz dazu wird aber eine ersprießliche Erörterung des vorliegenden Problems nur dann möglich sein, wenn man von vornherein die Vielseitigkeit des Problems sich deutlich macht und die verschiedenen Instanzen, welche für die Entscheidung in Betracht kommen, zu unterscheiden sucht.

Sobald man nun aber die Frage aufwirft, welche Bedeutung denn der Begriff des Gesetzes im Zusammenhang des ethischen Systems haben kann, wird man nach drei Seiten hin die eigen-

tümliche Bedeutung dieses Begriffs ins Auge fassen müssen.

Indem wir nämlich vom Sittengesetz reden, stellen wir zuerst das Sittliche unter einen Allgemeinbegriff. Das Sittliche ist eine Art von Gesetz. Insofern ist also der Begriff des Gesetzes ein Allgemeinbegriff, unter dem das sittliche Gesetz als besondere Spezies steht. Der Begriff des Sittengesetzes hat demgemäß die Bedeutung einer Definition des Sittlichen. Und zwar soll durch diese Definition die Selbständigkeit der sittlichen Normen gewahrt werden. Denn indem das sittliche Handeln als ein durch das Gesetz bestimmtes Handeln verstanden wird, wird das sittliche Handeln von allem übrigen Handeln unterschieden, sofern für alles übrige Handeln der Zweckbegriff als die entscheidende Norm in Betracht kommt. Für den Begriff des Sittlichen ist es von wesentlicher Bedeutung, daß es ein Handeln nach dem Gesetz ist, während alles übrige Handeln ein Handeln nach Zwecken ist. In dieser Beziehung hat also der Begriff des Sittengesetzes die Aufgabe, den Begriff des Sittlichen zu bestimmen. Und wenn nun in diesem Sinne von der Autonomie des Sittlichen die Rede ist, so bildet dazu den Gegensatz die Heteronomie der Zwecke. Das soll heißen: der Begriff der Autonomie soll zum Ausdruck bringen, daß die sittliche Handlung in sich selbst ihren eigentümlichen Wert hat und daß nicht erst aus der Bezogenheit der sittlichen Handlung auf irgend welchen außersittlichen Zweck der sittliche Wert zustande kommt.

In diesem Sinne hat nun aber auch die christliche Ethik ein Interesse an dem Begriff der Autonomie. Es läßt sich allerdings nicht bestreiten, daß vielfach von den Vertretern der christlichen Ethik der Versuch gemacht wird, das sittliche Handeln als eine bestimmte Art des Zweckhandelns zu verstehen. Nach dem Vorgang der Philosophen haben auch die Theologen wiederholt das ethische System in der Form der Güterlehre darzustellen und aus einem letzten und höchsten Endzweck das Sittliche abzuleiten unternommen. Aber wie es schon an sich bedenklich ist, daß die christliche Ethik durch

die philosophische Ethik sich beeinflussen läßt, so ist speziell die teleologische Begründung des Sittlichen auf dem Boden der christlichen Auffassung unter allen Umständen zu verwerfen. Obgleich die religiöse Begründung der christlichen Ethik vielfach so verstanden wird, als ob das Ziel der christlichen Sittlichkeit in der Hervorbringung des religiösen Gutes, d. h. des Gottesreiches besteht, wird tatsächlich doch durch eine derartige Unterordnung des Sittlichen unter einen religiösen, d. h. also einen nicht sittlichen Zweck, das Interesse der christlichen Ethik in starkem Maße gefährdet.

Mit voller Deutlichkeit ist das bereits in der reformatorischen Ethik ausgesprochen worden. Denn so eng auch gerade in der reformatorischen Ethik der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit ist, so haben doch die Reformatoren mit aller Entschiedenheit gegen jede Unterordnung des Sittlichen unter die Religion protestiert. Das sittliche Handeln wollen sie in keiner Weise als ein Mittel für die Erlangung des religiösen Gutes betrachtet wissen. Und zwar ist dabei für sie nicht bloß das Interesse an der Bekämpfung des Eudämonismus maßgebend gewesen. Sie haben vielmehr zugleich auch den eigentümlichen Charakter der sittlichen Nötigung zur Geltung bringen wollen. Dieser eigentümliche Charakter der sittlichen Nötigung aber ist nicht von der Art, daß nur um des kausalen Zusammenhanges willen, welcher zwischen dem sittlichen Handeln und dem religiösen Gut besteht, das sittliche Handeln seinen Wert hat. Die Gebote Gottes behalten vielmehr ihre Geltung auch ohne Rücksicht auf die religiöse Hoffnung. Die Erfüllung des Gesetzes ist eine unbedingte Forderung Gottes, die um ihrer selbst willen anerkannt sein will (Die guten Werke sind notwendig propter mandatum, scilicet: Dei).

Daß dieser Protest gegen die Unterordnung des Sittlichen unter die Religion in der Zeit der Reformation in weitgehendem Maße mißverstanden worden ist, ist nicht überraschend. Die katholischen Theologen haben in dieser Verselbständigung der sittlichen Forderung gegenüber der Religion nur einen Deck-

mantel für allerlei libertinistische Tendenzen gesehen. Sie haben es nicht begreifen können, wie man vom Menchen den Gehorsam gegen das Gebot erwarten kann, wenn nicht der Wille durch den Wert des Zwecks bestimmt wird. Und ebenso haben auf der anderen Seite die Schwärmer in der reformatorischen Lehre eine Rechtfertigung des Antinomismus gesehen. Denn wenn der sittlichen Forderung das Gewicht fehlt, das ihr die Verknüpfung mit der religiösen Hoffnung verleiht, wie soll dann neben der religiösen Hingabe der sittliche Gehorsam überhaupt noch einen Wert haben? Aber wenn es auch nicht überraschend ist, daß weder die katholischen Theologen noch auch die Schwärmer die eigentliche Absicht der Reformatoren erkannt haben, so ist es doch um so verwunderlicher, daß auch die modernen Kritiker der Reformation immer wieder den alten Mißverständnissen folgen. Denn nachdem einmal durch die Ethik Kants der Begriff der Autonomie so nachdrücklich in den Vordergrund gerückt worden ist, müßte man es doch eigentlich begreifen, daß die Verselbständigung des Sittlichen gegenüber der religiösen Hoffnung nicht als ein Mangel, sondern als ein Vorzug anzusehen ist. Und wenn z. B. von Theologen wie Ritschl immer wieder den Reformatoren der Vorwurf gemacht wird, daß sie über die Notwendigkeit der guten Werke keine Auskunft zu geben wissen, so müßten doch eigentlich die Reformatoren gegen diesen Vorwurf gesichert sein, da sie ausdrücklich genug es bezeugt haben, daß sie neben der Nötigung, welche die sittliche Forderung in sich selbst enthält, von einer durch den Erfolg der sittlichen Handlung bedingten Notwendigkeit grundsätzlich nichts wissen wollen.

Soweit also der Begriff der Autonomie mit dem Begriff des kategorischen Imperativs zusammenhängt, insoweit haben die Reformatoren durchaus die Position der Kantischen Ethik vorweggenommen. Sie bezeichnen ausdrücklich die Notwendigkeit, welche von der sittlichen Handlung gilt, als eine Notwendigkeit der Verpflichtung (necessitas debiti) im Gegensatz zur Notwendigkeit des Zwanges (necessitas coactionis). Und dieser

Gegensatz der reformatorischen Terminologie deckt sich in auffallender Weise mit dem Kantischen Gegensatz der kategorischen und der hypothetischen Imperative. Denn in beiden Fällen handelt es sich offenkundig um die Unterscheidung des Sollens und des Müssens, nur daß Kant lediglich auf das psychologische Müssen reflektiert, d. h. auf dasjenige Müssen, welches aus dem Verhältnis der psychischen Funktionen untereinander, aus der Bedeutung der Zweckvorstellung für die Handlung, sich ergibt. Infolgedessen ist es dann aber allerdings auch ein unbestreitbarer Vorzug der Kantischen Formulierung, daß es bei ihm viel deutlicher zutage tritt, wie der Grundsatz der Autonomie letzten Endes die Bedeutung hat, gegenüber der intellektualistischen Auffassung des Sittlichen dem Voluntarismus das Wort zu reden. Denn überall da, wo das Sittliche aus einem letzten Endzweck des menschlichen Handelns abgeleitet werden soll, ist doch der eigentliche Grund für das Zustandekommen der sittlichen Handlung immer nur in dem intellektuellen Akt zu suchen, durch den die sittliche Handlung als Mittel mit jenem Endzweck verbunden wird. Der Zusammenhang von Mittel und Zweck kann aber immer nur durch den Verstand festgelegt werden und deshalb kommt in der Zweckethik der sittliche Wert immer nur auf Grund eines Verstandesschlusses zustande. Sobald dagegen der Satz aufgestellt wird, daß die sittliche Nötigung mit dem Zusammenhang von Mittel und Zweck gar nichts zu tun hat, daß es vielmehr beim sittlichen Handeln sich um Bestimmungsgründe des Willens handelt, welche in sich selbst den Grund der Verbindlichkeit tragen, sobald also die sittliche Nötigung in ihrer Eigentümlichkeit als Verpflichtung erkannt worden ist, ist zugleich die Gewähr gegeben, daß der Wert der sittlichen Handlung immer nur von der Entscheidung des Willens abhängt und daß es bei der sittlichen Entscheidung sich um eine eigentümliche Funktion des Willens handelt, welche mit der bloßen Folgerichtigkeit des durch die verstandesmäßige Überlegung bestimmten Handelns nichts gemein hat.

Aus alledem folgt, daß der Begriff der Autonomie, soweit derselbe die Selbständigkeit des sittlichen Gesetzes als einer eigentümlichen praktischen Norm zur Geltung bringt, in der reformatorischen Ethik grundsätzliche Anerkennung findet. Der religiöse Charakter der reformatorischen Ethik hat nicht die Bedeutung, daß das Sittliche zu einem Mittel der religiösen Zwecke herabgewürdigt wird. Der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit führt vielmehr in der reformatorischen Ethik nur zu einer Verstärkung der Autorität, welche der sittlichen Norm innewohnt, und läßt die dem sittlichen Gebot eigentümliche Verbindlichkeit als eine unbedingte erkennen. Indem den guten Werken jede Heilsbedeutung abgesprochen wird, wird die Vorstellung abgewehrt, als ob der sittliche Wert aus dem Begriff des religiösen Gutes abgeleitet werden könne. Aber indem trotzdem an dem absoluten Charakter der sittlichen Verpflichtung festgehalten wird, wird zum Ausdruck gebracht, daß der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit nicht etwa auf der Zweckmäßigkeit ruht, welche der sittlichen Handlung im Hinblick auf das religiöse Ziel zukommt, daß vielmehr allein die Unbedingtheit der sittlichen Forderung den Rechtsgrund für die Zusammengehörigkeit von Sittlichkeit und Religion abgibt.

Indessen wenn demgemäß die Gedanken der reformatorischen Ethik, soweit sie sich auf das begriffliche Verhältnis von Religion und Sittlichkeit beziehen, durchaus imstande sind, an den Maßstäben der modernen philosophischen Ethik sich zu bewähren, so scheint dann allerdings ein anderes Urteil gefällt werden zu müssen, sobald man auf das zweite Moment reflektiert, welches in dem Begriff der Autonomie enthalten ist. Denn der Begriff des Gesetzes hat für die Ethik doch nicht bloß die Bedeutung, daß durch ihn die besondere Eigentümlichkeit bezeichnet wird, durch welche die sittlichen Normen als eine bestimmte Art von praktischen Normen von allen übrigen praktischen Normen, d. h. von den Zwecknormen, sich unterscheiden. Der Begriff des Gesetzes kommt vielmehr in der Ethik auch insofern in Betracht, als es sich um die Bedingungen für das

Zustandekommen der einzelnen sittlichen Handlung handelt. Und in dieser Beziehung gewinnt nun auch der Begriff der Autonomie einen anderen Sinn. Denn wenn das Zustandekommen der einzelnen sittlichen Handlung ins Auge gefaßt wird, wird als autonom dasjenige Handeln zu bezeichnen sein, bei welchem die Anerkennung der sittlichen Autorität nicht als Unterwerfung unter einen fremden Willen, sondern als Ausdruck des eigenen Willens in Betracht kommt. Autonom ist das sittliche Handeln nur dann, wenn das Gesetz des Handelns durch den Willen des Handelnden selbst aufgerichtet wird, während dagegen von Heteronomie überall da die Rede sein wird, wo der Wille des Gesetzgebers nur um der Autorität willen, welche ihm zukommt, anerkannt wird, ohne daß zwischen dem Willen des Gesetzgebers und dem Willen des Handelnden irgend ein inhaltlicher Zusammenhang bestünde.

Und in diesem Sinne scheint nun allerdings die christliche Ethik den Charakter der Heteronomie zu tragen. Denn wenn in der christlichen Ethik die Unbedingtheit der sittlichen Forderung nur dadurch gewahrt werden kann, daß das sittliche Gebot als Gebot Gottes betrachtet wird, so wird doch damit der Inhalt der einzelnen sittlichen Handlung an eine Norm gebunden, welche außerhalb der Sphäre des menschlichen Bewußtseins liegt. Und infolgedessen kann auch die Unterordnung unter das sittliche Gebot nicht die Bedeutung einer freien Anerkennung des Sittengesetzes haben; das sittliche Handeln wird vielmehr immer nur insofern seinen Wert haben, als es sich dabei um die Betätigung des Gehorsams handelt. Mag immerhin der Inhalt der Forderung Gottes beschaffen sein, wie er will, der Wert der Handlung wird lediglich durch die Unterwerfung des Willens unter die Autorität Gottes bestimmt. Ob dagegen der Mensch der Forderung Gottes auch innerlich zustimmt, das ist ganz gleichgültig. Der göttliche Wille könnte vielmehr auch zu den verschiedenen Zeiten ganz entgegengesetzte Dinge fordern, und es würde dennoch das eine wie das andere Mal die Ausführung seines Gebots sittlich wertvoll sein. Aus der religiösen Begründung der sittlichen Forderung

scheint sich demgemäß die doppelte Folgerung zu ergeben, daß nicht bloß die sittliche Handlung als ein unverstandener Gehorsamsakt zu gelten hat, daß vielmehr auch das sittliche Gesetz als ein Gesetz der absoluten Willkür sich darstellt. Die Heteronomie der christlichen Ethik scheint darin zum Ausdruck zu kommen, daß einerseits der Gehorsam gegen das göttliche Gebot nicht als eine Äußerung und Betätigung des sittlichen Bewußtseins verstanden werden kann und daß andererseits durch die Zurückführung der sittlichen Normen auf den göttlichen Willen jede inhaltliche Bestimmung der sittlichen Forderung unmöglich wird.

Indessen gegenüber diesen Erwägungen wird man dann doch darauf hinweisen müssen, daß es sich bei dieser Art von Heteronomie zum Teil um Schwierigkeiten handelt, mit denen jede Ethik sich auseinandersetzen muß. Denn daß zwischen der sittlichen Forderung und dem ursprünglichen Inhalt des menschlichen Willens keine selbstverständliche Übereinstimmung stattfindet, wird wenigstens von allen denjenigen anerkannt werden, für die das Sittliche nicht in bestimmten Zwecken des einzelnen Individuums besteht. Sobald aber die Diskrepanz zwischen der sittlichen Forderung und dem ursprünglichen Inhalt des menschlichen Willens anerkannt wird, bleibt immer die Gehorsamstat des sittlichen Willens eine unverständliche Erscheinung. Man wird es von den Bedingungen aus, unter denen der Wille abgesehen von den sittlichen Beziehungen steht, niemals begreifen können, wie überhaupt die sittliche Handlung möglich sein soll. Denn wenn es die Art des menschlichen Willens ist, sich selbst zu bejahen und sich selbst zur Geltung zu bringen, so wird immer die sittliche Handlung als die Hingabe an einen dem Menschen fremden Willen sich darstellen. Und es ist deshalb auch nicht überraschend, daß es der philosophischen Ethik so schwer wird, an der Autonomie des sittlichen Handelns festzuhalten, und daß sie immer wieder den Versuch macht, den Gegensatz zwischen dem sittlichen und dem natürlichen Willen zu verwischen und das sittliche Handeln als eine Art des Zweckhandelns zu verstehen.

Wenn aber die scheinbare Heteronomie der christlichen Ethik in Wirklichkeit nur die Bedeutung hat, den wesentlichen Unterschied zwischen dem sittlichen und dem natürlichen Willen zum Ausdruck zu bringen, so wird dieser Gedanke schwerlich um deswillen als bedenklich angesehen werden können, weil in der christlichen Ethik die eigentümliche Beschaffenheit des sittlichen Willens durch den Hinweis auf den göttlichen Willen näher bestimmt wird. Diese Verknüpfung des Sittlichen mit dem Religiösen erweist sich vielmehr insofern als besonders wertvoll, als damit das für die philosophische Ethik unlösbare Problem tatsächlich gelöst wird. Je mehr nämlich die philosophische Ethik den Kontrast zwischen dem natürlichen und dem sittlichen Willen betont, um so schwieriger wird für sie die Frage, wie denn die Umwandlung des natürlichen Willens in den sittlichen Willen, resp. die Entstehung des sittlichen Willens im Menschen, möglich sei. Der sittliche Wille hat für die philosophische Ethik die Bedeutung eines Ideals, dem der Mensch tatsächlich nicht entspricht, und obgleich die philosophische Ethik nicht müde wird, die Forderung aufzustellen, daß der Mensch diesem Ideal entsprechen soll, so weiß doch die philosophische Ethik, abgesehen von der Forderung selbst, keinerlei Mittel darzureichen, mit deren Hülfe es zur Verwirklichung des Ideals kommen könnte. Die sittlichen Gedanken der philosophischen Ethik haben immer nur die Bedeutung einer Idealisierung des menschlichen Lebens; dagegen ist die reale Umwandlung und Erneuerung des Willens ein Problem, dem die philosophische Ethik ratlos gegenübersteht. Sie vermag den Dualismus zwischen dem natürlichen und dem sittlichen Willen um deswillen nicht zu überwinden, weil sie immer nur den Appell an den natürlichen Willen kennt, daß er sich zum sittlichen Willen entwickeln solle, während es doch ganz unmöglich ist, von Entwickelung da zu reden, wo es sich um einen unversöhnlichen Gegensatz handelt.

In der christlichen Ethik dagegen wird die Situation insofern wesentlich anders, als in dem religiösen Verhältnis eine

eigentümliche Art von Wirklichkeit dem Menschen sich darbietet, aus welcher dem Willen ganz andere Motive zuwachsen als die Motive des natürlichen Lebens. In der Gemeinschaft mit Gott gewinnt der Mensch Anteil an einer Sphäre des Lebens, für welche die Normen des begehrenden Willens keine Geltung mehr haben. Gerade der Abstand, der zwischen dem natürlichen Leben des Menschen und dem Leben Gottes besteht, gibt die Garantie dafür, daß das Leben in der Gemeinschaft mit Gott als eine Quelle neuer Kräfte und Wirkungen sich geltend machen muß. Indem der Mensch zur Teilnahme am göttlichen Leben gelangt, wird sein Wille unter solche Einflüsse gestellt, wie sie aus dem Zusammenhang des natürlichen Lebens niemals gewonnen werden können. Und insofern hat nun die sittliche Forderung auf dem Boden des Christentums nicht bloß die Bedeutung eines Ideals, von dem aus lediglich die Unvollkommenheit des bloß natürlichen Lebens erkannt werden kann. Die sittliche Forderung ist vielmehr auf dem Boden des Christentums immer ein Hinweis auf den Weg, auf dem es zur Entstehung des neuen Lebens kommt. Die Reformatoren haben es oft und nachdrücklich betont, daß allein der Glaube die guten Werke möglich macht. Und sie haben damit zum Ausdruck bringen wollen, daß die Verknüpfung der sittlichen Forderung mit dem Hinweis auf das religiöse Verhältnis nicht bloß dazu diene, den Ernst und die Unbedingtheit der sittlichen Forderung zum Bewußtsein zu bringen, daß vielmehr die religiöse Orientierung der Ethik zugleich auch die Bedingungen darbiete, unter denen es zur Verwirklichung der sittlichen Forderung kommt.

Sobald man aber darauf Rücksicht nimmt, daß die sittliche Forderung auf dem Boden des Christentums sich nicht in der Aufstellung eines abstrakten Ideals erschöpft, sondern als der Wegweiser zu einer Umgestaltung und Erneuerung des menschlichen Lebens sich darstellt, verliert unter allen Umständen der Vorwurf der Heteronomie seine Bedeutung.

Denn auf der einen Seite kann nun die sittliche Handlung nicht mehr als ein unverstandener Gehorsamsakt angesehen werden.

Das Moment des Zwanges scheidet völlig aus, sobald die sittliche Aufgabe in der Gewinnung eines neuen höheren Lebens gesehen wird. Es verhält sich nun nicht mehr so, als ob der natürliche Wille des Menschen unter das Joch eines ihm fremden Willens sich beugen müßte. Von sittlichem Handeln kann vielmehr nur in dem Maße die Rede sein, als der Mensch von seinem natürlichen Willen frei wird und einen neuen Willen gewinnt. Das sittliche Handeln besteht nun nicht mehr in einzelnen Akten, zu denen der an sich natürliche Wille sich bequemt; die grundlegende Voraussetzung des sittlichen Lebens bildet vielmehr die Entstehung einer neuen Gesinnung, die allen einzelnen Handlungen des Menschen einen neuen Wert gibt. Darin aber besteht der unbestreitbare Vorzug der christlichen Ethik, daß sie so nachdrücklich wie nur möglich die Bedeutung der Gesinnung für das sittliche Leben betont hat. Wie alle sittliche Einwirkung auf dem Boden des Christentums mit der Forderung der Sinnesänderung beginnt, so haben auch alle sittlichen Ermahnungen auf dem Boden des Christentums immer nur den Sinn, die Notwendigkeit der inneren Erneuerung zum Bewußtsein zu bringen. Wo aber die Gesinnung so nachdrücklich und entschieden zum Zentrum des sittlichen Lebens gemacht wird, da kann selbstverständlich nicht von Heteronomie die Rede sein. Die neue Gesinnung ist allerdings nicht das selbstverständliche Produkt, zu dem das natürliche Leben in geradliniger Entwickelung emporsteigt; es handelt sich vielmehr um einen absoluten Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Leben. Aber wenn der Mensch einmal das neue Leben gewonnen hat, dann sind auch die Normen dieses neuen Lebens nicht mehr seinem Willen etwas Fremdes, sondern der Ausdruck seines eigenen Wollens. Der Gehorsam gegen Gott, den das Christentum als die Wurzel alles sittlichen Handelns ansieht, besteht darin, daß der Mensch nicht bloß in seinem äußeren Verhalten, sondern innerlich mit seinem Willen den Willen Gottes bejaht.

Solche innere Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen wäre aber allerdings nicht möglich,

wenn der göttliche Wille lediglich unter dem Gesetz der Willkür stünde. Es würde allerdings keinen Sinn haben, die Gemeinschaft mit Gott für die Gestaltung des sittlichen Lebens in Anspruch zu nehmen, wenn die Ziele und Absichten Gottes jedes Maßstabes entbehren würden und bald diesen bald jenen Inhalt haben könnten. Wenn das Gebot Gottes immer nur der augenblickliche Ausdruck einer zufälligen Laune wäre, würde auch der Gehorsam des Menschen immer nur in einzelnen Akten der Unterwerfung bestehen können. Demgegenüber ist es aber ein grundlegender Satz des christlichen Glaubens, daß der Wille Gottes nicht unbekannt, sondern bekannt ist. Wir kennen den Willen Gottes allerdings nur auf Grund seiner Offenbarung in Jesus Christus. Aber der Wille Gottes, wie er uns durch die Offenbarung in Jesus Christus bekannt ist, ist doch nicht ein inhaltlich unbestimmter Wille der bloßen Willkür. Indem vielmehr in der Person Jesu Christi der Wille Gottes sich als der Wille der Liebe offenbart, wird es deutlich, daß die Überlegenheit des göttlichen Willens gegenüber dem menschlichen Willen nicht in seiner Regellosigkeit, sondern in seinem Inhalt besteht. Der Inhalt des göttlichen Willens ist von der Art, daß der Mensch nach seiner natürlichen Beschaffenheit weder das Verständnis für die Ziele und Absichten Gottes haben, noch auch mit seinem eigenen Willen auf diese Ziele und Absichten Gottes sich richten kann. Aber trotzdem hat doch die Differenz zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen, soweit der göttliche Wille zur Norm des menschlichen Willens wird, ihren Grund in der Beschaffenheit und dem Inhalt des Willens, so daß von der absoluten Willkür des göttlichen Willens auf dem Boden der christlichen Ethik schlechterdings nicht die Rede sein kann.

Der Vorwurf der Heteronomie erweist sich demgemäß gegenüber der christlichen Ethik auch im Hinblick auf das Zustandekommen der einzelnen sittlichen Handlung als unberechtigt. Die sittliche Norm ist allerdings nach der Auffassung des Christentums von der Art, daß zwischen ihr und dem Inhalt des natür-

lichen Lebens ein absoluter Abstand besteht. In dieser Beziehung hält die christliche Ethik mit den Vertretern des ethischen Idealismus an der wesentlichen Verschiedenheit des natürlichen und des sittlichen Lebens fest. Aber indem dann die christliche Ethik für die Verwirklichung des sittlichen Lebens den religiös bestimmten Willen in Anspruch nimmt, stellt sie keineswegs das sittliche Handeln unter ein dem Willen fremdes Gesetz, sondern löst vielmehr das Problem, zu dessen Lösung die philosophische Ethik nicht imstande ist. Denn indem sie die Gemeinschaft mit Gott zur Quelle des sittlichen Lebens macht, öffnet sie den Weg, auf dem der Mensch dazu gelangen kann, daß er den neuen Willen, der der sittlichen Norm entspricht, gewinnt, während die philosophische Ethik immer nur das unerreichbare Ideal dem Willen vorhält und auf die Frage nach der Möglichkeit der Umwandlung des Willens die Antwort schuldig bleibt.

Eine letzte Schwierigkeit scheint dann freilich für die christliche Ethik daraus zu erwachsen, daß die Kenntnis des göttlichen Willens nach dem ausdrücklichen Zugeständnis des Christentums nur auf Grund der Offenbarung möglich ist. Es macht zweifellos einen wesentlichen Unterschied zwischen der christlichen Ethik und aller philosophischen Ethik aus, daß die philosophische Ethik den Inhalt der sittlichen Normen immer nur auf dem Wege der Selbstbesinnung festzustellen sucht, während die christliche Ethik die Bestimmung der sittlichen Normen auf die geschichtliche Offenbarung gründet. Und in dieser Beziehung gewinnt nun der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie eine neue und eigenartige Bedeutung. Es handelt sich nun nicht mehr um das begriffliche Verhältnis von Religion und Sittlichkeit und auch nicht mehr um den Einfluß, den die Religion auf das Zustandekommen der sittlichen Handlung ausübt. Es handelt sich nun vielmehr um die Bedeutung, welche die christliche Ethik dem Willen Gottes im Hinblick auf den Inhalt der sittlichen Normen zuschreibt. Und der heteronome Charakter der christlichen Ethik scheint nun darin

zu bestehen, daß die sittlichen Ideen, mit denen das Christentum operiert, nicht aus dem sittlichen Bewußtsein des einzelnen Menschen hervorwachsen, sondern nur auf Grund der positiven Willensäußerung Gottes erkennbar sind. Denn von dieser positiven Willensäußerung Gottes kann der Einzelne immer nur auf dem Wege der geschichtlichen Überlieferung Kunde erhalten und infolgedessen wird auf dem Boden des Christentums grundsätzlich von der Selbständigkeit der sittlichen Urteilsbildung nicht die Rede sein können.

In dieser letzten Form bezeichnet, wie gesagt, der Einwand der Heteronomie eine grundlegende Differenz zwischen der christlichen Ethik und aller philosophischen Ethik. Es handelt sich hier nicht bloß um ein Mißverständnis, sondern um eine grundsätzliche Verschiedenheit der Methode. Aber es bleibt allerdings die Frage, ob das, was die philosophische Ethik tadelt, in der Tat als ein Mangel anzusehen ist. Die Vertreter der christlichen Ethik werden jedenfalls immer wieder geltend machen, daß es ein einseitiges Vorurteil ist, wenn man meint, daß alle Phänomene des menschlichen Lebens lediglich aus dem Bewußtsein des einzelnen Individuums abzuleiten sind. Wo dies Axiom des Rationalismus zur selbstverständlichen Basis der Erörterung gemacht wird, da wird schwerlich ein vollständiges und zutreffendes Verständnis des menschlichen Lebens gewonnen werden können. Die Vertreter der christlichen Ethik werden statt dessen vielmehr es als einen Vorzug der christlichen Auffassung ansehen, daß im Christentum auf die geschichtliche Art des Menschen Rücksicht genommen wird und daß auch in der Beurteilung des sittlichen Lebens diese Rücksicht auf die geschichtliche Art des Menschen zur Geltung kommt. Sobald es sich aber um die allgemeine Frage handelt, ob bei der Beurteilung des menschlichen Lebens die Bedeutung der Geschichte berücksichtigt werden soll oder nicht, wird niemand bestreiten können, daß auch die moderne Entwickelung der wissenschaftlichen Philosophie immer mehr zur Beachtung des geschichtlichen Faktors im menschlichen Leben führt. Es läßt sich nicht verkennen, daß gerade bei den

modernen Vertretern der Philosophie immer mehr die Einsicht sich Bahn bricht, daß die Geschichte ein wesentliches Moment im menschlichen Leben ist und daß infolgedessen gerade diejenigen Funktionen, durch welche das menschliche Leben von allem übrigen Leben sich unterscheidet, ohne Rücksicht auf die Geschichte nicht zu verstehen sind. Und insofern wird man das, was die philosophische Kritik an der christlichen Ethik zu tadeln pflegt, vielmehr als den Hinweis auf eine von der Philosophie zu lösende Aufgabe ansehen können. Während die Philosophie erst allmählich dazu gelangt, die Bedeutung der Geschichte als ein wissenschaftliches Problem zu begreifen, erweist sich die Überlegenheit der christlichen Ethik gerade darin, daß sie dies Problem praktisch gelöst hat und die zentrale Bedeutung der Geschichte für das sittliche Leben anerkennt.

Dazu kommt, daß tatsächlich auch die philosophische Ethik den rationalistischen Grundsatz niemals in der Praxis hat durchführen können. Denn es ist ja in Wirklichkeit eine grobe Selbsttäuschung, wenn die Philosophen meinen, auf dem Wege der Selbstbesinnung die sittlichen Ideen produzieren zu können. Dem einzelnen Philosophen mag es allerdings so vorkommen, als ob die Selbständigkeit des eigenen Nachdenkens auch dem Inhalt seiner sittlichen Ideen den eigentümlichen Charakter garantiere; aber trotzdem wird doch jeder unbefangene Beurteiler dem Eindruck sich nicht entziehen können, daß auch die philosophische Ethik immer in Abhängigkeit von den sittlichen Ideen der jeweiligen Kulturepoche sich befindet. Von der modernen philosophischen Ethik z. B. wird zweifellos behauptet werden können, daß sie, soweit sie in ernsthafter Weise mit den Problemen des sittlichen Lebens sich beschäftigt, den spezifisch christlichen Typus des sittlichen Empfindens nicht zu verleugnen imstande ist. Es wird niemand bestreiten können, daß eine Ethik wie die Ethik Kants außerhalb der christlichen Kultursphäre überhaupt nicht denkbar wäre. Und ebenso war es gewiß keine Übertreibung, wenn der Prophet der modernen Dekadence gegenüber der gesamten philosophischen Ethik den Vorwurf

erhob, daß sie immer nur eine neue Begründung für die alte Moral des Christentums, aber nicht selbst eine neue Moral zu geben imstande sei. Sittliche Ideale entstehen eben immer nur im Zusammenhang des geschichtlichen Lebens. Sie sind nicht ein Werk des wissenschaftlichen Nachdenkens, sondern ein Produkt der Erfahrung, an der der Einzelne nur in beschränktem Maße seinen Anteil hat. Sobald aber die Erfahrung als ein wesentlicher Faktor der sittlichen Urteilsbildung anerkannt wird, kann die geschichtliche Bedingtheit der sittlichen Ideen nicht mehr in Zweifel gezogen werden.

Nun wird freilich die philosophische Ethik diese geschichtliche Bedingtheit der sittlichen Ideen auch ihrerseits nicht ableugnen wollen und trotzdem daran festhalten, daß die Zurückführung der sittlichen Ideen auf die göttliche Offenbarung die Selbständigkeit der sittlichen Urteilsbildung beeinträchtigen müsse. Sie wird einwenden, daß die geschichtliche Bedingtheit der sittlichen Ideen in den mannigfaltigen kulturellen Verhältnissen ihren Grund habe und daß infolgedessen die Differenzierung der sittlichen Ideen die selbstverständliche Folge davon sei, daß der sittlich handelnde Mensch zugleich den Zusammenhängen des natürlichen Lebens eingegliedert ist. Sobald aber die göttliche Offenbarung zum bestimmenden Maßstab der sittlichen Ideen gemacht werde, werde nicht bloß ein supranaturaler Faktor zur Erklärung des sittlichen Lebens in Anspruch genommen, sondern zugleich auch der Inhalt der sittlichen Ideen aus einer Erkenntnisquelle abgeleitet, die in keinem inneren Zusammenhang mit dem sittlichen Bewußtsein steht. Der heteronome Charakter der christlichen Ethik habe allerdings nicht schon darin seinen Grund, daß das sittliche Ideal des Christentums überhaupt in geschichtlich bedingter Gestalt auftritt, wohl aber darin, daß die Ideen der christlichen Sittlichkeit auf die übernatürliche Kundgebung Gottes zurückgeführt werden, ohne daß eine Vermittlung zwischen dem sittlichen Bewußtsein und der übernatürlichen Kundgebung Gottes nachgewiesen werden könne.

Indessen dieser Einwand der philosophischen Ethik liefert

zunächst den deutlichen Beweis, daß die philosophische Ethik in Wirklichkeit doch das Verständnis für den geschichtlichen Charakter der sittlichen Ideen nicht zu gewinnen vermag. Denn wenn die geschichtliche Bedingtheit der sittlichen Ideen lediglich aus der Mannigfaltigkeit der kulturellen Verhältnisse abgeleitet werden soll, so ist damit zugestanden, daß die Geschichte der sittlichen Ideen nicht zu einer Vertiefung und Bereicherung der sittlichen Erkenntnis führt, daß vielmehr die Abwandlung der sittlichen Ideen im Laufe der Geschichte nur die Unmöglichkeit einer reinen Gestaltung des sittlichen Ideals aus dem sittlichen Bewußtsein heraus bezeugt. Mit anderen Worten: diese Beurteilung der Geschichte ist doch nur ein verhüllter Ausdruck des rationalistischen Grundsatzes, daß eigentlich die sittlichen Ideen durch das geschichtslose Bewußtsein des Einzelnen hervorgebracht werden müßten. Die philosophische Ethik kann sich allerdings der Einsicht nicht verschließen, daß tatsächlich die sittlichen Ideen in geschichtlich modifizierter Gestalt auftreten, aber in dieser Tatsache vermag sie immer nur ein unvermeidliches Hindernis für die reine Gestaltung der sittlichen Ideen aus dem sittlichen Bewußtsein heraus zu sehen. Denn daß in der Tat der Einfluß, den das natürliche Leben auf die Gestaltung der sittlichen Ideen ausübt, nicht als ein Mittel zur Vertiefung und Reinigung der sittlichen Ideen angesehen werden kann, ist für jeden deutlich, der die Sphäre des sittlichen Lebens als eine höhere Sphäre gegenüber dem natürlichen Leben betrachtet.

Im Gegensatz dazu läßt es sich aber allerdings verständlich machen, daß die Bedeutung, welche die Offenbarung Gottes für die Gestaltung der sittlichen Ideen gewinnt, der eigentümlichen Art des sittlichen Bewußtseins durchaus angepaßt ist. Auf dem Boden des Offenbarungsglaubens hat nämlich die Erkenntnis Gottes immer die Bedeutung, daß sie das Verständnis für eine Sphäre des persönlichen Lebens eröffnet, welche dem natürlichen Menschen unzugänglich ist. Indem wir den göttlichen Willen kennen lernen, erweitert sich unsere Kenntnis des persönlichen Lebens. Denn obgleich wir die Eigenart des persönlichen Lebens auch schon

in den Beziehungen des menschlichen Lebens kennen lernen, so sind doch die Normen, unter denen das menschliche Personenleben steht, von anderer Art als die Normen, unter denen das göttliche Personenleben steht. Und insofern hat die Offenbarung die Bedeutung, daß sie uns zu einer vollständigen Erkenntnis der für das persönliche Leben geltenden Normen verhilft. Solange wir bloß in den Zusammenhängen des natürlichen Lebens stehen, ist die Erfahrung, welche wir im Hinblick auf das Gebiet des persönlichen Lebens machen, nur eine unvollständige und deshalb unvollkommene Erfahrung. Sobald wir aber mit Gott in Berührung kommen, dehnt sich unsere Erfahrung über einen neuen Kreis des persönlichen Lebens aus, so daß wir nun eine vollständige und deshalb vollkommene Erfahrung im Hinblick auf das Gebiet des persönlichen Lebens haben. Diese Erweiterung unserer Erfahrung auf dem Gebiet des persönlichen Lebens kann aber selbstverständlich für die Gestaltung unserer sittlichen Ideen nicht gleichgültig sein. Denn wenn es richtig ist, daß das sittliche Leben eine Art des persönlichen Lebens ist, so muß naturgemäß auch für die Gestaltung der sittlichen Erkenntnis die Erweiterung unserer Kenntnis des persönlichen Lebens von Einfluß sein. Und es ist deshalb auch kein unbegründeter Anspruch, wenn das Christentum behauptet, daß die christliche Idee des Sittlichen als das absolute Ideal des sittlichen Lebens zu gelten habe. Dieser Anspruch ist vielmehr nur die selbstverständliche Kehrseite des Satzes, daß im Christentum die vollkommene Offenbarung Gottes gegeben sei. Die vollkommene Offenbarung Gottes hat für das sittliche Bewußtsein die Bedeutung, daß durch sie die Erweiterung unserer Kenntnis des persönlichen Lebens bis zu der denkbar weitesten Grenze erreicht und dadurch das vollkommene Verständnis der für den Willen geltenden Normen ermöglicht wird.

Die Behauptung der philosophischen Ethik, daß die christliche Ethik heteronomen Charakter trage, erweist sich demgemäß nach allen Seiten hin als eine unbegründete und unhaltbare Behauptung. Soweit es sich um das begriffliche Verhältnis von

Religion und Sittlichkeit handelt, wird man nicht leugnen können, daß gerade die christliche Ethik nachdrücklich die Selbständigkeit und den Eigenwert der sittlichen Verpflichtung betont, indem sie den Zweckgedanken gänzlich aus der sittlichen Betrachtung ausschließt. Soweit es sich um das Zustandekommen der einzelnen sittlichen Handlung handelt, weist zwar die christliche Ethik ebenso wie der ethische Idealismus auf den absoluten Abstand hin, der zwischen dem sittlichen Gebot und dem Inhalt des natürlichen Willens besteht; aber indem sie in der religiösen Erneuerung des Menschen den Grund für die Verwirklichung des sittlichen Gebotes sieht, führt sie praktisch über den Dualismus hinaus, der für den ethischen Idealismus zwischen der sittlichen Forderung und der Leistungsfähigkeit des Menschen bestehen bleibt. Und so weit es sich schließlich um den Inhalt der sittlichen Ideen handelt, beweist die christliche Ethik ihr tieferes Verständnis des sittlichen Lebens darin, daß sie nicht bloß die geschichtliche Bedingtheit der sittlichen Urteilsbildung berücksichtigt und zur Geltung bringt, sondern zugleich auch die Vertiefung der sittlichen Erkenntnis durch die religiöse Erfahrung als einer dem sittlichen Leben verwandten Sphäre des persönlichen Lebens verständlich macht. Weil aber in den angegebenen drei Beziehungen sich die Bedeutung erschöpft, welche der Begriff des Gesetzes im Zusammenhang des ethischen Systems haben kann, so ist der Beweis erbracht, daß die Stellung, welche die christliche Ethik gegenüber dem sittlichen Gesetz einnimmt, in jeder Beziehung gegen den Vorwurf der Heteronomie, den die moderne Ethik erhebt, gesichert ist.

Die Stellung der Heiden in der Heilsgeschichte.

Unter den Beweggründen, aus denen der Trieb zur Mission stammt, ist der wichtigste die Liebe zu den Heiden. An dem großen Werke der Mission kann nur der lebendigen Anteil nehmen, der in seinem Herzen ergriffen ist von der Not der Heiden. Worin besteht diese Not der Heiden? Nicht darin, daß sie von den großen Errungenschaften unserer Kultur nichts wissen. Die Kultur als solche macht den Menschen nicht glücklich. Die Kultur kann wohl das Leben angenehm gestalten; aber sie hat doch zugleich auch viele Übel in ihrem Gefolge. Die Kultur kann zwar den Menschen zu hohen Idealen führen; aber sie kann doch zugleich auch ihn an Leib und Seele verderben. Und außerdem gibt es doch auch eine Kultur bei den heidnischen Völkern. Es lassen sich zu allen Zeiten heidnische Kulturvölker nachweisen, heidnische Völker, die auf einer sehr hohen Stufe der Kultur stehen. Wenn die Mission bloß die Kultur zu vermitteln hätte, so wären ihr jedenfalls sehr enge Grenzen gezogen. Aber es gibt auch noch andere Probleme als das Problem der Kultur. Es gibt auch noch eine andere Frage, die wichtiger ist als alle Fragen der Kultur, und das ist die Frage nach der Ewigkeit. Darin besteht die Not der Heiden, daß sie keine lebendige Hoffnung haben.

Es ist eine Erfahrung, die sich durch zahllose Beispiele belegen läßt, daß gerade die Edelsten unter den Heiden einen Zug der Traurigkeit in ihrem Herzen tragen. Man braucht nur an den Pessimismus zu erinnern, der gerade in den glücklichen Zeiten die Völker zu befallen pflegt. Als die indische Weisheit ihre höchsten Worte fand, als die griechische Kunst ihre schönsten

Blüten entfaltete und ebenso in unser jüngsten Vergangenheit, als die moderne Kultur in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu beispiellosem Aufschwunge sich erhob, — immer wieder ist die Klage über das Leid und die Ziellosigkeit des Lebens laut geworden. Es sind immer nur die oberflächlichen und gedankenlosen Menschen, die an der Lust und Ehre dieser Augenblickswelt ihr Genüge finden; wo dagegen die Wirklichkeit des Lebens mit ganzem Ernst und in ihrer ganzen Tiefe erfaßt wird, da stellt sich immer wieder die schmerzliche Erkenntnis ein, daß das menschliche Leben ein Weg ins Dunkle und das menschliche Streben ohne Ziel und ohne Hoffnung ist.

Aber wie nun diese Hoffnungslosigkeit der Heiden in der Stimmung der Besten unter ihnen zum Ausdruck kommt, so können auch wir an dem Tatbestande, der dieser Stimmung zugrunde liegt, nichts ändern. Im Gegenteil: wie das Christentum überall das helle Licht der Wahrheit liebt, so nennt es auch hier die Dinge bei ihrem rechten Namen. Denn das ist das Urteil, welches das Christentum über die Heidenwelt fällt: daß sie unter der Herrschaft der Sünde steht und den Weg des Verderbens geht. Mit aller Schärfe und ohne jede Rücksicht spricht die heilige Schrift es aus, daß die Heiden verloren sind. „Es ist in keinem anderen Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden.“ Ohne Christus ist die Welt eine verlorene Welt. Wer an ihn glaubt, der hat das ewige Leben; aber wer nicht an ihn glaubt, der ist ohne Gott, und wer ohne Gott ist, der ist für Zeit und Ewigkeit ein verlorener Mensch. Darin besteht die Not der Heiden, daß sie ohne Gott und deshalb auch ohne Hoffnung sind.

Und das ist nun auch zu allen Zeiten der lebendige Missionstrieb gewesen: das Erbarmen mit der Verlorenheit der Heidenwelt. Das harte Urteil über das Schicksal der Heiden weckt den kräftigsten Trieb der barmherzigen Liebe. Der Blick auf die Not der Ewigkeit überwindet die zeitlichen Hindernisse und

Schwierigkeiten. Die drohende Gefahr des ewigen Verderbens gibt der Mission ihre unermüdliche Kraft und den Eifer der sich selbst verleugnenden Liebe.

Indessen so selbstverständlich nun auch für das christliche Urteil diese Erwägungen sind, so begegnet ihnen doch in der Gegenwart vielfacher Widerspruch. Für unser natürliches Gefühl ist es ein hartes und anstößiges Wort, wenn von der Verwerfung der Heiden geredet wird. Ja, es sind sogar anscheinend christliche Gedanken, welche dies Urteil ausschließen. Auf der einen Seite nämlich scheint es doch mit der Liebe Gottes unvereinbar zu sein, wenn er so viele Menschen dem Verderben preisgibt. Und auf der anderen Seite scheint es doch der Gerechtigkeit Gottes zu widersprechen, wenn er alle die, die ohne ihre eigene Schuld niemals von Christus etwas gehört haben, denen gleichstellt, die an Christus nicht glauben wollen. Gottes Liebe und Gottes Gerechtigkeit scheinen es doch unmöglich zu machen, daß Gott einem so großen Teil der Menschheit das Heil vorenthält. Wenn das Wesen Gottes wirklich, wie das Christentum lehrt, die Liebe ist, so versteht es sich doch von selbst, daß Gottes Liebe allen Menschen in gleicher Weise zuteil werden muß. Und wenn Gottes Wesen wirklich, wie das Christentum lehrt, die Gerechtigkeit ist, so versteht es sich doch von selbst, daß er nicht die einen vor den anderen bevorzugen kann, daß er nicht den einen das Heil entziehen kann, weil sie es nicht verdient haben, obgleich er es den anderen schenkt, die es auch nicht verdient haben. Und von diesen Erwägungen aus kommt es dann dazu, daß jenes Urteil über die Verwerfung der Heiden als das Urteil eines einseitigen Fanatismus sich darstellt. Und besonders in unserer gegenwärtigen Zeit empfindet man das sehr stark. Es sind viele der Meinung, als ob jene Vorstellung von der Verwerfung der Heiden nur ein Überbleibsel einer roheren Form des christlichen Glaubens sei, während dagegen die aufgeklärte und humane Auffassung der modernen Zeit diese Vorstellung nicht mehr zulasse. Es sind viele der Meinung, daß es als eine Läuterung der christlichen Ideen anzusehen sei,

wenn der Widerspruch nachgewiesen wird, der zwischen dem christlichen Gottesbegriff und dem christlichen Urteil über die Heiden besteht.

Aber die Folge davon ist dann naturgemäß die, daß auch die Mission eigentlich als eine überflüssige Sache erscheint. Wir mögen immerhin davon überzeugt sein, daß das Christentum die beste von allen Religionen ist; aber trotzdem wird man doch von einer Notwendigkeit der Mission kaum reden können. Gott wird vielmehr schon Mittel und Wege wissen, wie er auch die Heiden zum Heil führen kann. Auch bei den Heiden findet sich ja zweifellos echte wirkliche Frömmigkeit, — weshalb sollten diese wahrhaft frommen Heiden nicht in Gottes Augen ebenso viel wert sein wie die frommen Christen? Man lasse deshalb immerhin die Heiden ihre eigenen Wege gehen, soweit nicht die Ausbreitung der modernen Kultur sie ganz von selbst zu einer besseren und edleren Frömmigkeit führt. Die ewige Seligkeit hängt jedenfalls nicht an dem Inhalt des Glaubens, sondern an der Frömmigkeit des Glaubenden, nicht an dem, was geglaubt wird, sondern an der Art, wie geglaubt und dem Glauben entsprechend gelebt wird.

Solchen Gedanken kann man in der Gegenwart außerordentlich häufig begegnen. Und man wird auch nicht leugnen können, daß diese Gedanken auf den ersten Blick außerordentlich einleuchtend und selbstverständlich sind. Sie sagen unserem Empfinden viel besser zu, als jene schroffe Auffassung, die außerhalb des Christentums nur Dunkel und Finsternis sieht. Aber trotzdem können wir nun doch nicht diese modernen Gedanken uns zu eigen machen. Wir erleben es vielmehr auch auf anderen Gebieten, daß das moderne Bewußtsein vielfach gegen die Aussagen des christlichen Glaubens sich sträubt und daß dann doch die Korrektur, welche das moderne Bewußtsein an dem Inhalt des christlichen Glaubens übt, nicht als eine Vertiefung, sondern als eine Verflachung sich darstellt. Die modernen Ideen treten zwar immer mit dem Anspruch auf, daß sie eine dem Christentum weit überlegene Weisheit darbieten; aber oft genug stellt

es sich bei genauerer Untersuchung heraus, daß in Wirklichkeit doch das moderne Bewußtsein nicht einmal das Verständnis der christlichen Ideen gewonnen hat.

Bei der Frage, mit der wir uns beschäftigen, tritt nun aber dies mangelhafte Verständnis für die christlichen Ideen schon in der modernen Auffassung der göttlichen Liebe zutage.

Wenn nämlich gesagt wird, daß Gott die Liebe sei, so wird darunter in der Regel etwas ganz anderes verstanden, als was das Christentum darunter versteht. Denn nach der modernen Auffassung besteht die Liebe Gottes darin, daß er allen Menschen ohne Unterschied seine Wohltaten zuteil werden läßt. Weil er der Schöpfer ist, so sorgt er für alle seine Geschöpfe. Er gibt ihnen das Dasein und erhält sie am Leben. Er hat ein Interesse an dem, was er geschaffen hat, und dies Interesse an seiner Schöpfung ist für ihn der Grund, daß er sich um sie kümmert. Dies Interesse Gottes an seiner Schöpfung wird aber als Liebe bezeichnet, sofern es sich auf die Menschen bezieht. Die Liebe Gottes zu den Menschen ist demgemäß eine Folge des Verhältnisses, in dem Gott als Schöpfer zu den Menschen steht. Der Mensch kann deshalb auch zu der Gewißheit der göttlichen Liebe nur auf dem Wege der abstrakten Reflexion gelangen. Denn daß er ein Gegenstand der göttlichen Liebe ist, wird ihm deutlich, wenn er darauf reflektiert, daß er als Geschöpf Gottes ein Gegenstand seines Interesses ist. Die Gewißheit der göttlichen Liebe kann nur dadurch entstehen, daß der Mensch unter den allgemeinen Begriff der Kreatur sich stellt, um dann die Folgerung zu ziehen, daß Gott wie aller Kreatur so auch ihm sein Interesse zuwendet.

In diesem Sinne ist also der Begriff der göttlichen Liebe nichts weiter als ein Ausdruck für das Wohlwollen Gottes gegenüber dem natürlichen Leben des Menschen und diese Erkenntnis der göttlichen Liebe stellt sich dar als ein Gedanke, den unser Verstand bildet, wenn er den Anteil des Willens Gottes an der Schöpfung sich vergegenwärtigt. Und wenn man nun so die Liebe Gottes versteht, dann ist es auch ohne weiteres

einleuchtend, daß von irgend welcher Beschränkung der Liebe Gottes auf einen begrenzten Kreis von Menschen nicht die Rede sein kann. Es stehen selbstverständlich alle Menschen ohne Ausnahme in dem Schöpfungsverhältnis zu Gott. Sie sind alle von ihm geschaffen und infolgedessen können sie auch alle den Schluß vollziehen, daß sie als Geschöpfe Gottes ein Gegenstand des göttlichen Interesses sind. Unter diesen Umständen hat es aber auch selbstverständlich gar keinen Sinn, von einer besonderen Offenbarung der göttlichen Liebe in der Person Jesu Christi zu reden. Das Christentum würde nach dieser Auffassung nur darin seine Bedeutung haben, daß es den überall vorliegenden Tatbestand nur besonders deutlich erkannt und zum Ausdruck gebracht hat. Die Offenbarung Gottes, von der wir im Hinblick auf das Alte und Neue Testament zu reden pflegen, würde nur in der Mitteilung einer Erkenntnis bestehen, für deren Gewinn die Voraussetzungen schon in dem schöpfungsmäßigen Verhältnis des Menschen zu Gott gegeben sind. Die Anerkennung derjenigen Idee, welche zweifellos im Zentrum des Christentums steht, würde also tatsächlich zur Aufhebung der besonderen Eigenart des Christentums führen.

Indessen das ist nun offenbar eine sehr bedenkliche Konsequenz. Auf dem Boden des Christentums hat es jedenfalls immer als der einzigartige Vorzug des Christentums gegolten, daß es die Predigt von der Liebe Gottes als etwas ganz Neues und Unerwartetes gebracht hat. Wenn im Christentum von der Liebe Gottes die Rede ist, so soll damit nicht ein ganz selbstverständlicher Tatbestand zum Ausdruck gebracht werden. Die Liebe Gottes, von der das Christentum redet, hat vielmehr darin ihre Eigenart, daß sie allem Vermuten und aller Wahrscheinlichkeit widerspricht. Es ist nicht unsere Logik, die uns auf den Begriff der göttlichen Liebe führt. Es ist nicht der natürliche Tatbestand unserer Zugehörigkeit zu der Schöpfung Gottes, der uns der göttlichen Liebe gewiß macht. Nach der christlichen Auffassung ist es vielmehr lediglich die Offenbarung Gottes, die in uns den Glauben an Gottes Liebe zu wecken

vermag. In der Geschichte des Volkes Israel sind es immer besondere Taten Gottes, auf welche der Glaube an seine Liebe sich gründet. Und auf dem Boden des Neuen Testamentes ist es vor allem die eine große Tat der göttlichen Liebe, daß er seinen eingeborenen Sohn gesandt hat, worauf der Glaube an die Liebe Gottes sich stützt. Wenn wir von diesen Taten Gottes nichts wüßten, dann würden wir auch nicht an seine Liebe glauben können. Im Gegenteil: wenn wir von ihm nichts weiter wissen würden, als daß er uns geschaffen hat, dann würde höchstens in uns die Furcht vor Gott entstehen können. Denn wenn wir als seine Geschöpfe in jeder Beziehung von ihm abhängig sind, so sind wir in keinem Augenblicke dessen sicher, daß er nicht seine Macht uns fühlen läßt. Der Begriff der Schöpfung schließt den Begriff der launenhaften Willkür nicht aus. Mag immerhin der Schöpfer ein Interesse an seinen Geschöpfen haben, so bürgt doch nichts dafür, daß es sich dabei nicht am Ende bloß um die Freude an der unerschöpflichen Fülle des eigenen Schaffens handelt. In der Tat ist denn auch in der heidnischen Religion das Verhalten des Menschen gegenüber der Gottheit durch das Gefühl der Furcht bestimmt. Die Gewißheit der göttlichen Liebe ist nirgends die stetige Grundlage der heidnischen Religion. Soweit überhaupt von einem persönlichen Interesse der Gottheit an den Menschen die Rede ist, bleibt dies Interesse von allerlei äußeren, zufälligen Umständen abhängig. Auf dem Boden der Offenbarungsreligion dagegen ist der Glaube an Gottes Liebe um deswillen eine ausgemachte Sache, weil es Taten gibt, welche die Bürgschaft für Gottes Liebe darbieten. Gott hat uns seine Liebe offenbart nicht in der Schöpfung, sondern in der Geschichte. Seine Liebe ist infolgedessen nicht ein Gedanke, der überall in der Vernunft jedes Menschen entstehen kann; seine Liebe ist vielmehr ein Handeln an den Menschen, von dem nur der zu reden vermag, der es erfährt. Auch auf dem Gebiete des menschlichen Lebens werden wir der Liebe des anderen nicht schon dadurch gewiß, daß wir uns die allgemeinen Beziehungen vergegenwärtigen, die zwischen ihm und uns be-

stehen; die Gewißheit, von dem anderen geliebt zu sein, entsteht vielmehr nur dann, wenn die persönliche Tat des anderen uns den Beweis seiner Liebe gibt.

Bei der Liebe Gottes, von der die Offenbarungsreligion zu reden weiß, handelt es sich demgemäß nicht um ein allgemeines Wohlwollen, welches nach der Art eines Naturgesetzes alle Wesen und deshalb auch den Menschen trifft; die Liebe Gottes im Sinne der Offenbarungsreligion ist vielmehr die Mitteilung Gottes zu persönlicher Gemeinschaft, welche von dem Einzelnen unmittelbar erfahren wird und infolgedessen immer nur als ein Ereignis in den Zusammenhängen des geschichtlichen Lebens möglich ist.

Sobald wir aber von dieser geschichtlichen Bedingtheit des göttlichen Liebeswillens uns überzeugt haben, wird es dann weiterhin auch deutlich, daß auch der Mensch die Erfahrung von der göttlichen Liebe nur im Zusammenhang des geschichtlichen Lebens machen kann. Die Tat der göttlichen Liebe kann nur durch eine Tat des Menschen aufgenommen werden. Wenn Gott dem Menschen es anbietet, daß er Du zu ihm sagen darf, dann muß auch der Mensch diese Anrede gebrauchen. Die Geschichte des Heils hat darin ihr Wesen, daß zuerst der Wille Gottes und sodann der Wille des Menschen in Tätigkeit tritt.

Aber der Wille des Menschen steht nun unter der Herrschaft der Sünde. Es ist die Art unseres natürlichen Lebens, daß wir in uns selbst den Mittelpunkt der Welt sehen. Das Ich-Bewußtsein des Einzelnen läßt die Welt der Außendinge als die Peripherie eines Kreises erscheinen, der in unserer Person seinen innersten Mittelpunkt hat. Infolgedessen wird alles, was außer uns liegt, immer nur danach beurteilt, ob es in unserer Person sein Zentrum findet oder nicht. Und dies Gesetz findet auch dann seine Anwendung, wenn der Wille Gottes in das Leben des Menschen eintritt. Wenn Gott dem Menschen begegnet, so gehört er zunächst auch nur zur Peripherie des menschlichen Lebens. Der Mensch stellt ihn der Kreatur gleich, indem er ihn als ein Mittel seiner Zwecke gebraucht. Das ist

der Typus aller heidnischen Religion, daß der Unterschied zwischen Gott und der Kreatur verwischt wird (Röm. 1, 23), indem Gott ebenso wie die Kreatur in den Dienst des menschlichen Eigenwillens gestellt wird. Es ist deshalb auch eine durchaus zutreffende Formel, wenn die moderne Philosophie in den Gestalten der Götter nur die Wünsche der Menschen wiedererkennt. Aber solche Gestaltung der Gottesidee nach den Maßstäben des menschlichen Denkens und Wollens ist eine Verkehrung der Gotteserkenntnis. Es ist nicht eine Annäherung an Gott, sondern eine Verunehrung Gottes, wenn er zum Werkzeug des menschlichen Begehrens gemacht wird. Unter diesem Gesichtspunkt stellt sich die heidnische Gotteserkenntnis nicht als ein Weg zu Gott, sondern als ein Abweg von Gott dar. Sie zeigt, welch ein schlechter Spiegel für das Göttliche der Mensch ist. Sie zeigt, wie selbst das Edelste, was es in der Welt gibt, Schaden erleidet, wenn der Mensch es berührt. Die Geschichte der heidnischen Religion ist nicht zuerst eine Geschichte der Gotteserkenntnis, sondern eine Geschichte der Verkehrtheiten des menschlichen Herzens.

Aber trotzdem hat nun doch Gott das Mittel, den Menschen zur Erkenntnis seines wahren Wesens zu führen. Er zerstört das falsche Bild, welches der Mensch von der Welt sich macht, indem er das Gesetz seines Willens in das Herz des Menschen schreibt. Das ist die Bedeutung, welche unser Gewissen hat daß es trotz alles Widerspruchs die Selbstherrlichkeit unseres Willens als eine Illusion erweist. Sobald das Gewissen im Menschen sich regt, hört der Mensch auf, der Herr der Welt zu sein. Es wird ihm klar, daß die Welt außer ihm sich nicht in den Gütern erschöpft, die sein Wille brauchen kann, daß vielmehr über seinem Leben ein Wille steht, der ein Recht hat, von ihm Gehorsam zu fordern. Es ist nun nicht mehr das Ich des Menschen der Maßstab, nach dem alles sich richten muß, sondern unser Ich selbst muß sich richten, oder vielmehr: wird gerichtet durch einen Willen, dem alles Geschehen in der Welt unterworfen ist. Das Bewußtsein der Sünde ist der-

jenige Faktor in der Religion, durch den der wesentliche Unterschied zwischen Gott und dem Menschen zum Ausdruck gebracht wird. Die Erkenntnis der Sünde ist der Weg, auf dem die Religion aus einer Verherrlichung menschlicher Ideale zur Anerkennung der unbedingten Majestät Gottes wird. Alle Religion ist wirkliche Erkenntnis Gottes in demselben Maße, als in ihr das Bewußtsein der Sünde lebendig ist.

Und in diesem Sinne kann dann auch in der heidnischen Religion von wirklicher Gotteserkenntnis die Rede sein. Aber der Mangel der heidnischen Religion besteht darin, daß sie über diese Erkenntnis der göttlichen Majestät nicht hinausführt. Der Mangel der heidnischen Religion besteht darin, daß in ihr zwar der Abstand zwischen Gott und der Welt erkannt, aber die Überwindung dieses Abstandes dann doch als ein Werk und eine Aufgabe des Menschen betrachtet wird. Die natürliche Art des menschlichen Herzens wird darin offenbar, daß auch gegenüber der Sünde der Mensch nur die Tat seines eigenen Willens kennt und nur auf sich selbst sein Vertrauen setzt. Die heidnische Religion hat darin ihre Eigentümlichkeit, daß sie nur menschliche Veranstaltungen zur Versöhnung Gottes kennt. Aber wie sehr auch der Mensch seine Kräfte anspannen und seine Leistungen steigern möge, so wird doch die Kluft, die von Gott ihn trennt, dadurch nicht beseitigt. Es ist vielmehr eine geschichtliche Tatsache, daß noch keine Religion eine sichere Bürgschaft für den Frieden mit Gott gefunden hat. Wo immer in der heidnischen Religion trotz der Sündenerkenntnis die Gewißheit der Gemeinschaft mit dem Göttlichen sich findet, da handelt es sich immer nur um seltene und flüchtige Stimmungen. Es sind immer nur vereinzelte Gefühle, die sich gleichsam verirrt haben, Gefühle, die in der Brust des Menschen aufwachsen, ohne daß die Religion, zu der er sich bekennt, an ihnen Anteil hat. Der normale Weg der heidnischen Religion dagegen ist immer der, daß der Mensch das Bewußtsein der Sünde zu überwinden sucht, indem er sich bemüht, seine Sünde wieder gut zu machen. Der normale Weg der heidnischen Religion ist

immer der, daß der Mensch durch die Kraft und Anstrengung des eigenen Willens über die Sünde hinauszukommen sucht, um auf diesem Wege der Gemeinschaft mit Gott habhaft zu werden. Aber alle diese Mühe kann zwar das Selbstgefühl des Menschen steigern, aber doch nicht das Gefühl der Gottesnähe lebendig machen. Alle Taten des Menschen führen ihn doch nicht über den Kreis des eigenen Lebens hinaus. Und wenn der Wille auch noch so Großes leistet, so bleibt er doch immer von der alten Art und kommt nicht los von seinem ursprünglichen Wesen.

Aber in der biblischen Religion ist nun dieser Zwiespalt gelöst. In der biblischen Religion hat allerdings die Erkenntnis der Sünde ihre höchste Stufe erreicht; aber trotzdem ist doch in der biblischen Religion die Überzeugung von der persönlichen Gegenwart Gottes unausrottbar tief gewurzelt. In der biblischen Religion ist zwar die Erkenntnis der Sünde so klar und deutlich ausgeprägt wie sonst nirgends in einer anderen Religion; aber mit dieser Erkenntnis der Sünde ist zugleich verbunden die Gewißheit von der Vergebung der Sünde. Das ist der Grund, weshalb wir von dem Offenbarungscharakter der biblischen Religion reden, daß in dieser Religion der absolute Abstand Gottes von der Welt erkannt worden ist und zugleich doch das Bewußtsein von der lebendigen Gegenwart Gottes vorhanden ist. Denn indem wir unsere Sünde bekennen, bezeugen wir es, daß der heilige Gott wesentlich verschieden ist von aller Kreatur, und indem wir zugleich trotz unserer Sünde seiner vergebenden Liebe gewiß sind, bringen wir zum Ausdruck, daß er in dieser Welt lebendig gegenwärtig ist und in dieser Welt das Werk seines Willens vollbringt. Für die biblische Religion ist es charakteristisch, daß sie keine Abbildung Gottes kennt und zuläßt. Die Abbildung Gottes gilt als ein Frevel der Heiden. Und ebenso ist es auch unmöglich, daß der sündige Mensch das Angesicht des heiligen Gottes schauen kann. Aber so sehr damit die Erhabenheit Gottes gegenüber der Kreatur betont wird, ebenso innig und ebenso stark ist dann doch das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott.

Ja vielmehr, gerade die Erkenntnis der Sünde öffnet erst den Blick dafür, daß der Wille Gottes an dem Menschen ein Wille der Liebe ist. Denn je mehr der Mensch dessen inne wird, daß die Welt um der Sünde willen den Zorn und Fluch Gottes verdient, um so deutlicher wird es ihm, daß es eine freie Tat Gottes ist, wenn er dennoch um die Welt sich kümmert und nicht von ihr läßt. Solange es noch ungewiß ist, ob nicht am Ende der Mensch durch seine Leistungen und Werke dem fordernden Willen Gottes genug tun kann, solange scheint auch Gottes Wille von dem Verhalten des Menschen abhängig zu sein: das Interesse, welches Gott an der Erfüllung seines Gesetzes hat, nötigt ihn dazu, immer aufs neue die Probe zu machen, ob nicht der Mensch das Gesetz erfüllen wird. Aber wenn es nun nicht mehr zweifelhaft ist, daß das Ende des Gesetzes das Gericht ist, und wenn dann doch Gott die Welt dem Verderben nicht preisgibt, sondern immer aufs neue dem Menschen nachgeht, dann wird es deutlich, daß das Verhalten Gottes gegenüber der Welt nicht nach der Art eines Naturgesetzes oder in der Form einer Rechtsordnung sich gestaltet daß vielmehr allein sein freier Wille und seine erbarmende Liebe den Zusammenhang zwischen Gott und der Welt herstellt. Wir müssen es begriffen haben, daß von Rechts wegen das Urteil unseres Gewissens das letzte Wort ist, welches wir als Sünder von Gott zu erwarten haben, — erst dann ist es uns möglich, in dem Anteil, den Gott trotz unserer Sünde an uns nimmt, die persönliche Tat seiner freien Liebe zu erkennen.

Und so ist das nun der Maßstab, an dem wir den Wahrheitswert aller Religion zu beurteilen vermögen. Die Religion ist wirkliche Gotteserkenntnis immer nur insoweit, als in ihr das Bewußtsein der Sünde lebendig ist, und die Religion ist unmittelbare Gemeinschaft mit Gott immer nur insoweit, als in ihr die Gewißheit der Sündenvergebung lebendig ist. Die Erkenntnis der Sünde entsteht niemals aus dem Willen oder der Vernunft des Menschen, sondern immer nur aus der Offenbarung des heiligen Willens Gottes. Und die Gewißheit der Sünden-

vergebung ist auch niemals ein Produkt unserer Gedanken und unserer Wünsche, sondern immer nur eine Wirkung der unmittelbaren Gegenwart Gottes. Und an diesem Maßstabe gemessen gestaltet sich dann das Verhältnis der biblischen Religion zur heidnischen Religion in der Weise, daß in der biblischen Religion in der Tat Gott erkannt und die Gemeinschaft mit ihm erlebt wird, während in der heidnischen Religion die sündige Art des Menschen die Einwirkung Gottes hindert und aufhebt. Der Unterschied zwischen der biblischen und der heidnischen Religion hat darin seinen Grund, daß die Herrschaft der Sünde im Menschen nur durch das Gericht über die Sünde gebrochen werden kann, daß aber die Sünde sich sträubt gegen das Gericht. Gott hat es allerdings bezeugt, daß er unter allen Umständen gegenüber der Sünde den Sieg behält. Er hat es so geordnet, daß die Frucht der Sünde der Tod ist. In der Macht, welche der Tod über diese Welt der Sünde hat, wird es offenbar, daß Gott unter allen Umständen stärker ist als die Sünde. Aber weil er auch gegenüber der Herrschaft der Sünde nicht bloß seine heilige Majestät, sondern auch die Macht seiner suchenden und rettenden Liebe offenbaren will, so geht er zugleich den anderen Weg, daß er in den Herzen der Menschen das Gericht über die Sünde zu vollziehen sucht. Indem er die Erkenntnis der Sünde und zugleich die Gewißheit seiner Vergebung in den Herzen erweckt, hebt er den Menschen aus dieser Welt des Todes heraus und öffnet ihm den Zugang zu der Welt seines ewigen Lebens.

Das Urteil über das Schicksal der Menschen hängt deshalb auch nicht von den abstrakten Erwägungen ab, mit denen unser Verstand über den Begriff Gottes und über den Begriff des Menschen spekuliert. Was wir von der Gerechtigkeit Gottes zu erwarten haben, das kann vielmehr immer nur unser Gewissen uns sagen, und wie wir über die Liebe Gottes zu urteilen haben, davon weiß immer nur die Erfahrung unseres Herzens zu reden. Und wenn wir nun nicht mit unserem Verstande, sondern mit unserem Gewissen und mit unserem Herzen die Geschichte der

Menschheit studieren, dann kann es nicht ausbleiben, daß wir auf der einen Seite aufs tiefste ergriffen werden von der Not derjenigen, die von dem Verderben der Sünde nichts wissen, und daß auf der anderen Seite das Gefühl des Dankes in uns lebendig wird, daß Gott trotz des Verderbens der Sünde seine Hände nach uns ausstreckt und von dieser Welt des Todes uns erlösen will. Und dies Gefühl für die Not der Sünde und dies Gefühl der Dankbarkeit für die Liebe Gottes, das ist dann der starke und lebendige Trieb, aus dem die Mission unter den Heiden ihre Kräfte zieht. Denn je mehr wir es begriffen haben, daß die Welt ohne Gott eine verlorene Welt ist und daß die Menschen nur dann Gott finden, wenn sie in ihrem Gewissen und in ihrem Herzen die Gegenwart des heiligen und gnädigen Gottes erleben, um so mehr werden wir uns getrieben fühlen, mitzuhelfen, daß das Zeugnis von der Heiligkeit und Liebe Gottes allen denen gebracht werde, die von der lebendigen Erfahrung der Gottesgemeinschaft noch nichts wissen. Mit andern Worten: wenn die Liebe und Gerechtigkeit Gottes für uns bloß tote Begriffe sind, mit denen allein unser Verstand sich beschäftigt, dann ist es ganz begreiflich, daß wir kein Interesse und kein Verständnis haben für das geschichtliche Wirken Gottes in der Völkerwelt; aber wenn die Liebe und Gerechtigkeit Gottes als eine lebendige Macht an unserem Herzen und Gewissen sich bewährt haben, dann wird auch das neue Leben, das dadurch in uns erweckt worden ist, als ein Mittel und Werkzeug Gottes sich erweisen, durch welches er sein Werk an den Menschen fördert, um die Herrschaft der Sünde in den Herzen der Menschen zu brechen und aus dieser verlorenen Welt viele zu erretten zu der Gemeinschaft seines ewigen Lebens.

Das Gericht der Gläubigen.

Vom jüngsten Gericht und von der Vergeltung, welche Gott üben wird am Tage des Gerichts, ist in allen Schriften des Neuen Testamentes die Rede. Jesus selbst hat in einer Reihe von Gleichnissen von diesem Tage des Gerichts gesprochen. Ebenso finden sich in den Briefen des Paulus eine ganze Reihe von Stellen, in denen der Apostel auf die dereinstige Vergeltung durch Gott hinweist. Und auch mit den übrigen Schriften des Neuen Testamentes ist es nicht anders. Die Vorstellung, daß es nach dem Tode eine Stunde der Abrechnung gibt, wo alle Menschen unter Gottes Urteil gestellt werden, ist ein wesentlicher Bestandteil des ursprünglichen, biblischen Christentums.

Dies Gericht am jüngsten Tage hat aber eine zwiefach verschiedene Bedeutung. Es macht einen Unterschied aus, ob das Gericht über die Gläubigen oder aber über die Ungläubigen ergeht.

Was nämlich zunächst das Gericht der Ungläubigen betrifft, so ist daran nichts, was im Zusammenhang der neutestamentlichen Gedanken überraschen oder befremden könnte. Nach den Aussagen des Neuen Testamentes ist das ewige Leben die Gemeinschaft mit Gott. Wer also von der Gemeinschaft mit Gott nichts wissen will und sein Herz gegen die Stimme des ihn rufenden Gottes verschließt, für den ist auch das ewige Leben ein Gut, für dessen Genuß ihm jedes Organ fehlt. Wer hier auf Erden nichts Höheres gekannt hat als die Güter der Welt und das eigene Ich, für den muß das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott ein fremdes und unverständliches Ziel sein;

denn in der Gemeinschaft mit Gott kommt jedenfalls das selbstsüchtige Ich mit seinen Wünschen und Begierden nicht auf seine Rechnung. Wer während seines irdischen Lebens in Feindschaft mit Gott gestanden und der Herrschaft Gottes widerstrebt hat, für den muß die Aufrichtung des Gottesreiches ein Grund der Furcht und der Verzweiflung sein; denn wo will er wohl bleiben, wenn Gott seine Macht offenbart und allen Widerstand mit der starken Kraft seines Armes zerbricht? Und deshalb ist es auch nicht überraschend, wenn das Neue Testament von dem Gericht der Ungläubigen redet. Die Frucht der Gottentfremdung ist die Gottverlassenheit. Wer mit seinen eigenen Händen eine Kluft aufrichtet zwischen sich selbst und Gott, der darf sich auch nicht wundern, wenn dereinst in der Ewigkeit diese Kluft ihn trennt von Gott. Wer die kostbarste Gabe, die Gott dem Menschen gegeben hat, geringschätzt und von seinem himmlischen Beruf nichts wissen will, der kann sich auch nicht darüber beklagen, wenn sein Los das Verderben und das Ende seines Lebens der ewige Tod ist.

Aber neben dem Gericht, welches zur Verdammnis führt, kennt nun das Neue Testament auch ein Gericht, welches über die Gläubigen ergeht. Und dies Gericht der Gläubigen ist von ganz anderer Art als das Gericht über die, welche von Gott nichts wissen wollen. Denn bei diesem Gericht der Gläubigen handelt es sich jedenfalls nicht um die Entscheidung über Leben und Tod. Wer an Christus glaubt, der hat in seinem Glauben die Bürgschaft des ewigen Lebens. Wer durch die Taufe das Eigentum des Sohnes Gottes geworden ist, der gehört mit seinem Leben nicht mehr in die Welt der Vergänglichkeit, sondern ist ein Bürger des ewigen Gottesreiches geworden. In der Feier des Abendmahls haben wir die beständige Vergewisserung unserer Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn; und deshalb kann das Gericht am jüngsten Tage auch nicht mehr darüber entscheiden, ob wir zu ihm gehören und bei ihm bleiben werden oder nicht. Ob wir dereinst zur Seligkeit oder aber zur Verdammnis gelangen werden, das hängt allein davon ab, ob wir

durch den Glauben zur Gemeinschaft mit Gott gekommen sind oder nicht.

Aber trotzdem redet nun das Neue Testament doch auch von einem Gericht der Gläubigen. Obwohl unser Glaube der Grund ist, daß wir nicht in das Gericht der Verdammnis kommen, erwartet doch auch den Gläubigen ein Gericht und zwar ein Gericht, bei dem der Maßstab, an dem wir gemessen werden, nicht unser Glaube, sondern unsere Werke sind. Und das ist nun gerade dasjenige, was uns die Vorstellung eines Gerichts der Gläubigen so wunderlich und so schwer macht. Denn der Vorzug des evangelischen Christentums besteht doch darin, daß es im Gegensatz zu den Werken den Wert und die Bedeutung des Glaubens betont. Es kommt ganz allein darauf an, daß der Mensch den Glauben hat, aber die Werke des Menschen haben für die Gewinnung des Heils gar nichts zu bedeuten. Wenn wir von der Rechtfertigung allein durch den Glauben reden, so wollen wir doch damit sagen, daß der Weg, der uns zu Gott führt, allein der Glaube ist, daß dagegen die Werke des Menschen Gott gegenüber unnütz sind. Und nun soll trotzdem von einem Gericht der Gläubigen nach ihren Werken die Rede sein? Wir sollen trotz unseres Glaubens, der uns frei macht von dem Dienst der Werke, doch dereinst Rechenschaft geben von unserem Tun? Es sollen trotzdem alle unsere Taten und sogar jedes einzelne Wort auf die Wagschale gelegt werden, damit wir empfangen, nach dem wir gehandelt haben? Wird denn mit solcher Predigt von dem Gericht nach den Werken nicht die Predigt von der freien Gnade Gottes wieder aufgehoben? Die Gnade schließt doch das Gericht aus, und wenn wir uns vor dem Gericht fürchten, wie können wir uns dann doch zugleich der Gnade getrösten? Entweder es kommt ganz allein darauf an, daß Gott um Christi willen in Gnaden uns annimmt, und dann ist es vor Gott ganz gleichgültig, wie unsere Werke beschaffen sind; oder aber Gott richtet uns nach unseren Werken, und dann ist es nicht seine Gnade, sondern seine Gerechtigkeit, die über unser Schicksal entscheidet.

Und so ist das nun die Frage, auf die wir eine Antwort suchen, wenn wir von dem Gericht der Gläubigen reden: wie verträgt sich das Gericht nach den Werken mit der Predigt von dem rechtfertigenden Glauben? wie verträgt sich die Vorstellung von einer Abrechnung am jüngsten Tage mit der Predigt von der freien Gnade Gottes? An dieser Frage können wir als evangelische Christen nicht ohne eine Antwort vorübergehen, wenn anders für uns das Evangelium die Bedeutung hat, daß es uns ein Trost des Gewissens ist. Gerade wir als evangelische Christen rühmen uns doch unseres Glaubens um deswillen, weil wir es begriffen haben, daß wir mit unserer eigenen Tüchtigkeit niemals Gottes Wohlgefallen und den Frieden der Seele gewinnen können, daß wir die Versöhnung mit Gott und den Frieden unserer Seele nicht auf unsere Leistung, sondern allein auf Gottes Gnade in Christus bauen können. Um so mehr müssen wir uns fragen, ob denn unser Trost eitel ist, ob es denn doch auf unser Tun ankommt, ob wir denn doch dereinst gerichtet werden nach unseren Werken. Jesus und seine Jünger haben jedenfalls beides bezeugt: das Gericht und die freie Gnade Gottes. Für sie waren das keine Gegensätze. Beides gehört für sie aufs engste zusammen. Wenn sie vom Gericht reden, so setzen sie dabei die Gnade voraus, und wenn sie von der Gnade reden, so schließen sie das Gericht nicht aus. Wenn aber das Zeugnis der Schrift von Anfang bis zu Ende beides, die Gnade und das Gericht, mit einander verbindet, so werden auch wir nicht dabei stehen bleiben dürfen, daß wir das Gericht als einen Gegensatz zur Gnade empfinden. Wir müssen uns vielmehr darüber klar werden, daß unser Gewissen und unser Glaube einen und denselben Herrn haben. Unser Gewissen und unser Glaube sind nicht zwei feindliche Brüder. Das Zeugnis unseres Glaubens ist vielmehr immer ein Hinweis auf den Gott, der in unserem Gewissen zu uns redet.

In der Gegenwart allerdings ist es eine weitverbreitete Ansicht, als ob um der Gnade willen das Gericht nicht möglich sei. Wenn wir Gott den gnädigen Vater nennen, so hat das

für viele den Klang, als ob Gott von dem Zorn gegen die Sünde nichts wissen wolle. Gott hat zwar den Menschen sein Gebot gegeben; aber er muß es ja doch selber wissen, wie schwach und ohnmächtig die Menschen sind. Er muß es ja doch wissen, wie kurzsichtig wir sind und wie wir uns so leicht täuschen über den wahren Wert der Güter, nach denen wir streben. Wenn ein Mensch wirklich ganz klar sich darüber wäre, was es heißt, Gott gehorsam zu sein, und was es heißt, der Sünde zu dienen, dann würde er — so sollte man doch meinen — niemals für die Sünde sich entscheiden können. Aber darin besteht eben die Täuschung der Sünde, daß sie uns die Güter dieser irdischen Welt mit den herrlichsten Farben ausmalt und darüber das himmlische Gut uns vergessen läßt. Und so scheint nun die Sünde ihre Ursache zu haben in unserer Kurzsichtigkeit. Weil wir mit unserem Leben verflochten sind in diese sinnliche Welt, so können wir ja nichts dafür, daß der Schein der Sinne uns gefangen nimmt und unseren Blick für die geistliche Welt des göttlichen Lebens trübt. Und weil Gott das weiß, so entschuldigt er unsere Sünde. Er nimmt Rücksicht auf unsere Schwachheit und rechnet uns unsere Unvollkommenheit nicht an. Seine Gnade besteht darin, daß er unsere Sünde ansieht als das, was sie ist, nämlich als Irrtum und Unverstand. Wie es ein Sprüchwort gibt, daß man alles Böse verzeihen lernt, sobald man seine Ursachen begriffen hat, so ist auch die Gnade Gottes nur eine Anwendung dieses Sprüchwortes. Wenn Gott uns unsere Sünde vergibt, so ist das nur recht und billig und eine selbstverständliche Folge davon, daß Gott von einer höheren Warte aus unser Leben überschaut und die Schranken kennt, unter denen wir leben.

Und trotzdem, so einleuchtend das auch sein mag und so angenehm es uns auch klingen mag, wenn unsere Sünde als ein bloßer Irrtum angesehen wird, so ist das doch ein falsches Verständnis der Gnade. Es gibt vielmehr zwei Tatsachen in der Welt, welche diese freundliche und milde Beurteilung der Sünde ganz unmöglich machen. Die eine dieser beiden Tatsachen

ist das Kreuz Christi und die andere dieser beiden Tatsachen ist unser eigenes Herz.

Gegenüber dem Kreuz Christi zunächst ist es ganz unmöglich, davon zu reden, daß die Sünde bloß ein Irrtum des Menschen sei. Jesus selbst hat allerdings am Kreuz für seine Peiniger gebeten und ihr Tun vor Gott entschuldigt: „Denn sie wissen nicht, was sie tun." Und wir dürfen ja auch davon überzeugt sein, daß die Juden den Herrn nicht gekreuzigt haben würden, wenn sie über die ganze Schwere und Größe ihrer Sünde sich klar gewesen wären. Aber wir dürfen es doch auch nicht vergessen, wie es dazu gekommen ist, daß ihnen der Mord des Gerechten nicht als ein fluchwürdiges Verbrechen, sondern als eine Gott wohlgefällige Tat erschien. Oder war es denn wirklich nur ihre Kurzsichtigkeit, daß sie die Herrlichkeit des Herrn nicht zu erkennen vermochten? Hat der Herr vielleicht nur in dunklen Worten zu ihnen geredet und die Taten seiner barmherzigen Liebe vor ihnen verborgen? Oder haben wir nicht vielmehr in der Schrift eine ganze Reihe von Zeugnissen dafür, daß auch die Pharisäer und Schriftgelehrten etwas empfunden haben von der wunderbaren Macht seiner Rede und von dem göttlichen Ursprung seiner Weisheit? Ihr Gewissen hat es ihnen deutlich genug bezeugt, das Jesus die Wahrheit ihnen verkündigte, aber trotzdem haben sie an ihn nicht glauben wollen. Seiner Lehre haben sie nicht zu widersprechen vermocht, aber trotzdem haben sie seiner Herrschaft sich nicht unterordnen wollen. Denn das war ihnen der Anstoß an Jesu Predigt, daß sie, die Stolzen und Gerechten, vor ihm sich als Sünder bekennen sollten, daß sie mit ihrer Eitelkeit und ihrem Hochmut brechen und dem Gericht des Herrn die Ehre geben sollten. Und deshalb war nicht ihr Unverstand die Ursache ihrer Sünde, sondern vielmehr ihre Sünde war die Ursache ihres Unverstandes. Weil ihr Wille sich sträubte gegen die Forderung der Buße, weil sie sich selbst nicht aufgeben wollten, weil ihr Wille ein sündiger Wille war, deshalb haben sie ihre Augen verschlossen gegen-

über der Wahrheit und deshalb haben sie die Herrlichkeit des Herrn nicht zu erkennen vermocht. Sie haben schließlich allerdings nicht mehr gewußt, was sie taten; aber wenn es so weit mit ihnen kommen konnte, so war doch der Grund dafür das Widerstreben, mit dem ihr Wille gegen die erkannte Wahrheit sich wehrte und gegen die Stimme ihres Gewissens sich verschloß. Und deshalb ist in der Tat das Kreuz Christi der handgreifliche Beweis dafür, daß die Sünde nicht bloß Unwissenheit, sondern der Ungehorsam des selbstsüchtigen Willens ist. Denn wie ist doch in dem Leben des Herrn alle menschliche Vollkommenheit abgebildet und alles das, worin die Menschen ihre Ideale sehen, zur Wirklichkeit geworden. In der ganzen Welt gibt es keinen Menschen, dessen Worte eine solche Lebensmacht in sich getragen haben und dessen Herz so voll von lauterer Güte und hingebender Liebe gewesen ist. Und trotzdem sind es zu allen Zeiten doch immer nur wenige gewesen, die in ihm ihren Herrn und Heiland gefunden haben. Es ist für die Menschheit eine beschämende Tatsache, aber es läßt sich doch nicht bestreiten, daß die allermeisten Menschen genau ebenso wie die Pharisäer ihre Augen zuhalten, wenn das Bild des Herrn ihnen vor die Seele tritt. Sie wollen ihn nicht sehen, weil sie es wissen, daß er nicht bloß den Weg der Wahrheit ihnen zeigen will, sondern daß er es darauf abgesehen hat, ihren Eigenwillen zu zerbrechen und ihren Stolz und ihre Eitelkeit zu demütigen. Niemand wird heutigen Tages daran zweifeln können, daß nach den Ergebnissen der modernen Religionswissenschaft es unter allen Propheten und Religionsstiftern keinen gegeben hat, der auch nur von Ferne heranreichte an die unvergleichliche Hoheit und Herrlichkeit unseres Herrn Jesu Christi; aber alle Fortschritte der Wissenschaft haben doch nichts daran ändern können, daß auch heute noch der Wille des Menschen gegen die Anerkennung des Herrn sich sträubt. Trotz aller Belehrung und trotz aller Erkenntnis wird doch auch heute noch immer wieder unser Herr verraten und verworfen und verurteilt, weil auch heute noch der Wille des

Menschen die Quelle der Sünde ist und weil diese Quelle der Sünde durch keine Belehrung und durch keine Erkenntnis verstopft werden kann.

Und wie also das Kreuz Christi auch heute noch nicht unsere Unwissenheit, sondern unseren Willen verklagt, so gibt auch unser Herz uns das Zeugnis, daß die Sünde nicht ein bloßer Irrtum, sondern der Ungehorsam unseres Willens ist. Jedesmal, wenn das Gebot Gottes an uns herantritt, wissen wir es ganz deutlich, was Gott von uns verlangt. Unser Gewissen spottet der klugen Lehre, als ob unsere Sünde bloß Unverstand sei. Wenn die Versuchung an uns herantritt, dann fühlen wir ganz deutlich in unserem Gewissen den Zügel, mit dem Gott uns herumzureißen sucht, aber wir fühlen auch ebenso deutlich in unserem Willen die dämonische Macht, die uns auf die Bahn des Verderbens treibt. Dem Jähzornigen schießt wohl für einen Augenblick der Gedanke durch den Kopf, daß es ein böses Ende nehmen muß, wenn er seiner Erregung nachgibt; aber trotzdem will er seines Zornes satt werden. Und der Genußsüchtige sieht wohl, wie ihn seine Leidenschaft in Fesseln zwingt; aber trotzdem will er seiner Lust genießen. Und der Selbstsüchtige sieht wohl, wie sein Herz immer härter und immer kälter wird; aber trotzdem will er von seiner Selbstsucht nicht lassen. Und so zeigt uns die Praxis unseres eigenen Lebens, daß es bei der Sünde nicht bloß um eine mangelnde Einsicht, sondern um die Verkehrtheit unseres Willens sich handelt. Daß das Gute besser ist als das Böse, das wissen wir allerdings ganz gut; aber daraus folgt noch lange nicht, daß wir nun auch das Gute lieber wollen als das Böse. Die Erfahrung zeigt uns vielmehr alle Tage aufs neue, daß unser Wille unter der Macht der Sünde steht und daß keine Weisheit unseres Verstandes an der Gebundenheit unseres Willens etwas ändern kann. Oder wenn es anders wäre und wenn es wirklich bloß darauf ankäme, die Menschen zu belehren über die Torheit ihrer Sünde, was für ein erfreulicher Beruf müßte dann doch der Beruf des Erziehers und Lehrers sein! Wie leicht müßte es dann doch sein, unseren

Kindern ihre Fehler abzugewöhnen, und wie leicht müßte es dann sein, vorwärts zu kommen in der eigenen Selbsterziehung! Und statt dessen: wo gibt es wohl einen mühsameren und undankbareren Beruf als den Beruf dessen, der die Herzen der Menschen zu gestalten unternimmt? wo gibt es wohl mehr Enttäuschung und Grund zur Mutlosigkeit als da, wo es sich darum handelt, die Seele des Menschen zum Guten zu leiten? Der Apostel Paulus hat einmal gesagt: „wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsternis dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel“ (Eph. 6, 10). Aus der Tiefe unseres Herzens brechen immer wieder die bösen Mächte hervor, die aller Einwirkung zum Guten spotten und gegen die Stimme der Vernunft und des Gewissens auf den Weg des Verderbens uns führen.

Wenn aber die Sünde nicht in unserer Unwissenheit, sondern in unserem bösen Willen ihre Ursache hat, dann kann auch die Gnade Gottes nicht darin bestehen, daß Gott unsere Sünde als Unwissenheit ansieht. Wenn Gott uns unsere Sünde vergibt, so will er uns damit nicht anleiten, daß wir die Sünde als etwas Leichtes und Unbedeutendes ansehen sollen. Von Vergebung kann vielmehr immer nur da die Rede sein, wo die Sünde als Schuld betrachtet wird. Ist die Sünde bloß eine Unvollkommenheit, über die der Mensch mit den Jahren seines Lebens hinauswächst, so hat die Vergebung der Sünde keinen Sinn: man muß es als etwas Natürliches und Selbstverständliches hinnehmen, daß die Pflanze zuerst Blätter treibt, ehe die Blüte sich entfalten kann. Aber wenn die Sünde das Widerstreben des menschlichen Willens gegen den Willen Gottes ist, dann richtet sie eine Schranke auf zwischen uns und Gott. Sie trennt uns von Gott und beraubt uns der Gemeinschaft mit ihm und zerreißt das Band, das uns mit ihm verbindet. Wenn zwei Menschen mit einander einen Streit haben, dann handelt es sich nicht bloß darum, daß sie verschiedene Ansichten haben, sondern darum, daß die Freundschaft, welche zwischen ihnen bestand,

zerstört wird; zur Wiederherstellung der Freundschaft kann es aber nicht schon dadurch kommen, daß der eine den feindseligen Willen des anderen ignoriert, sondern nur dadurch, daß der andere seinen feindseligen Willen aufgibt und die Vergebung seines Unrechts erlangt. Und so kann auch das durch unsere Sünde zerstörte Verhältnis zu Gott nur dann wiederhergestellt werden, wenn der Mensch von der Sünde sich lossagt und die Vergebung Gottes erlangt. Wie aber sollen wir wohl fähig sein von unserer Sünde uns loszusagen, nachdem wir Knechte der Sünde geworden sind! Wenn der Mensch, schon ehe Gott ihm zürnt, von dem Gehorsam gegen Gott nichts wissen will, wie sollte er da wohl zur Hingabe an den Willen Gottes fähig sein, nachdem er den Zorn Gottes über die Sünde zu fürchten gelernt hat! Und deshalb ist das die Frucht unserer Sünde, daß sie uns den Zugang zu Gott versperrt. Es nützt uns gar nichts, wenn man uns sagt, daß unsere Sünde in Gottes Augen nur ein verzeihlicher Fehltritt sei. Die Erfahrung unseres inneren Lebens beweist es vielmehr, daß wir durch unsere Sünde die Fähigkeit verlieren, Gott zu lieben und ihm dankbar und gehorsam zu sein. Die Erfahrung unseres Herzens bezeugt es uns, daß wir durch die Sünde immer mehr die Fähigkeit verlieren, Gott zu suchen und der Gemeinschaft mit ihm uns zu freuen.

Aber darin besteht nun die Gnade Gottes, daß er die Schuld unserer Sünde aufhebt. Wenn wir von der Gnade Gottes reden, so meinen wir damit die väterliche Gesinnung Gottes, mit der er trotz unserer Sünde seine Hände nach uns ausstreckt. Dadurch, daß er uns die Sünde vergibt, wird sein Urteil über die Sünde durchaus nicht ein anderes; vielmehr, wie Gott der Heilige ist, so bleibt die Sünde unter allen Umständen unter dem Zorn Gottes. Aber seine Gnade wird darin offenbar, daß er trotz unserer Sünde immer wieder uns nachgeht und nicht müde wird, seine freundliche Liebe uns zu erweisen. Wie eine Mutter auch von ihrem ungeratenen Sohn ihr Herz nicht abwendet, sondern immer noch auf die Umkehr des Sohnes hofft und immer aufs neue auf Mittel sinnt, wie sie ihren Sohn

retten kann, so ist Gottes Liebe auch ohne Unterlaß darauf gerichtet, uns zu gewinnen und unseren Widerstand zu überwinden.

Wenn wir zurücksehen auf den Weg unseres Lebens, der hinter uns liegt, sollten wir dann nicht meinen, daß Gott mit uns längst hätte die Geduld verlieren müssen? Unser Herr hat dem Petrus die Weisung gegeben, daß wir nicht siebenmal, sondern siebenzig mal siebenmal unserem Bruder, der an uns sündigt, vergeben sollen; aber würde selbst das für Gott genügen, wenn es sich um unser Unrecht gegen ihn handelt? Und trotzdem hat Gott bis auf diese Stunde von uns seine Hand nicht abgezogen. Immer wieder tritt er an uns heran, indem er das Wort von seiner Gnade unter uns verkündigen läßt. Es kann doch niemand daran zweifeln, daß es Gottes Werk ist, wenn trotz aller Feindschaft, mit der auch in unserem Volke die Predigt des Evangeliums geschmäht und unterdrückt wird, dennoch das Evangelium auch bei uns noch eine Stätte findet; wenn es aber Gottes Werk ist, daß sein Wort auch an uns herankommt, so haben wir ja den Beweis dafür, daß Gott trotz unserer Sünde uns sucht und uns retten will. Er beweist es durch die Tat, daß er durch unsere Sünde sich nicht von uns scheiden lassen will. Indem er in seiner heiligen Majestät an uns herantritt, hebt er zwar das Verdammungsurteil über die Sünde nicht auf; aber indem er trotz unserer Sünde mit uns redet und uns zu sich lockt und von der Sünde uns zu erretten sucht, gibt er uns das Zeugnis, daß seine Gnade größer ist als unsere Sünde und daß er trotz unserer Sünde immer noch wartet auf die Heimkehr des verlorenen Sohnes.

Und so verhält es sich nun mit der Gnade Gottes nicht so, als ob Gott außer dem Gesetz noch einen anderen Maßstab für unsere Sünde hätte und als ob er durch das Evangelium das Urteil des Gesetzes korrigieren wollte. Was die Sünde ist, lernen wir immer nur aus dem Gesetz und das Gesetz sagt uns, daß die Sünde der Weg zum Tode ist. Bei der Gnade handelt es sich vielmehr überhaupt nicht um die Erkenntnis der Sünde, sondern um die lebendige Gegenwart, mit der Gott trotz

unserer Sünde in unserem Leben sich bezeugt. Die Tatsache, daß Gott trotz unserer Sünde seinen Sohn in die Welt gesandt hat und daß er trotz unserer Sünde auch heute noch durch Wort und Sakrament an unseren Herzen arbeitet und uns zu sich zu ziehen sucht, diese Tatsache ist für uns die sichere Bürgschaft dafür, daß Gott auch unsere schwere und große Sünde uns vergeben will und daß er trotz allem, was in unserer Vergangenheit liegt und uns von ihm trennen könnte, doch nicht von uns lassen will.

Und deshalb sind wir nun auch im Blick auf die Zukunft getrost und voll guter Zuversicht. Wie Gott so ernsthaft um uns sich gemüht hat und mit unerschöpflicher Treue uns nachgegangen ist, so sind wir auch dessen gewiß, daß er zum Ziel unserer Hoffnung uns führen wird. Aber trotzdem wissen wir, daß die Sünde Sünde bleibt. Und wenn sie uns auch von Gott nicht trennen soll und das Heil, das Gott uns zugesagt hat, uns nicht nehmen kann, so will doch Gott von ihr nicht anders reden, als ihr gebührt. Seine Liebe ist nicht wie die Liebe schwacher Eltern, die an ihren Lieblingen alles, auch ihre Unarten, bewundern und schön finden. Gott nennt vielmehr alle Dinge bei ihrem richtigen Namen und deshalb nennt er auch den Ungehorsam Ungehorsam und die Sünde Sünde. Und deshalb gibt es allerdings auch für die Gläubigen ein Gericht. Obwohl sie gerettet sind und des Heils ihrer Seele gewiß sein dürfen, müssen sie doch Rechenschaft geben von ihrem Leben. Wenn wir dereinst vor das Angesicht Gottes treten, dann wird ein jeder von uns ihm Rede stehen müssen. Und wenn er dann mit uns redet von dem, was wir getan, und von dem, was wir nicht getan haben, dann wird es unverhüllt an den Tag kommen, was in unserem Leben böse und was in unserem Leben gut gewesen ist. Und es wird vor Gottes Augen gar nichts verborgen bleiben. Die bösen Gedanken in unserem Herzen, die hier auf Erden niemand sieht, ja selbst die geheimsten Gedanken und Triebe, die vielleicht unser eigenes Auge kaum erkannt hat, es wird alles an den Tag kommen und ausgebreitet daliegen

vor den Augen des heiligen Gottes. Und alle Entschuldigung, mit der wir hier auf Erden unsere Sünde zu bedecken suchen, wird uns dann nichts nützen. Gottes Urteil ist ein unbestechliches Urteil. Vor seinem heiligen Angesicht hat alle Täuschung und aller Selbstbetrug ein Ende.

Aber trotzdem schließt doch dies Gericht der Gläubigen die Gnade nicht aus. Es bleibt vielmehr ein großer Unterschied zwischen dem Gericht, welches zur Verdammnis führt, und dem Gericht, welches den Gläubigen begegnet. Denn wenn die, welche von Gott nichts haben wissen wollen, gerichtet werden, dann ist das Urteil Gottes über ihre Sünde das letzte Wort, das sie aus dem Munde Gottes hören: das Gericht ist für sie der Weg zum Verderben, weil es sie endgültig trennt von Gott. Aber für diejenigen, welche durch den Glauben zu Kindern Gottes geworden sind, für sie ist das Urteil Gottes über ihre Sünde das letzte Wort- das sie an ihre Sünde erinnert: das Gericht ist für sie der Weg, endgültig frei zu werden von der Sünde.

Denn ob wir schon hier auf Erden für unsere Sünde Vergebung erlangen, so oft wir die vom Herrn eingesetzten Gnadenmittel gebrauchen, so bleiben wir doch, solange wir leben, unter der Macht der Sünde. Unsere Sünden sind uns zwar vergeben; aber auch die vergebene Sünde behält doch die Eigenschaft, daß sie neue Sünden nach sich zieht. Das Wort der Vergebung ist zwar für unser Gewissen ein Trost; aber auch die Vergebung hebt doch die Folge unserer Sünde nicht auf und die Folge unserer Sünde besteht darin, daß die Herrschaft der Sünde in der Welt gefördert wird und daß infolgedessen auch der Kampf gegen die Sünde für uns immer schwerer wird. Wir dürfen uns zwar freuen, daß wir allezeit aufs neue die Vergebung für unsere Sünde erbitten dürfen; aber jedesmal wenn wir für unsere Sünde Vergebung erbitten, werden wir doch daran erinnert, daß wir dem Fürsten dieser Welt geholfen haben, sein Reich zu bauen, und daß wir deshalb nun um so mehr auf der Hut sein und uns fürchten müssen vor den An-

griffen, mit denen er uns bedroht. Und deshalb ist alle Vergebung der Sünde hier auf Erden nur eine Weissagung auf das Gericht.

Wenn aber Gott dereinst am jüngsten Tage unsere Sünde richten wird, dann werden wir auch endgültig frei werden von aller Sünde. Das Netz der Sünde ist dann zerrissen und sie hat ihre Macht an uns verloren. Denn wenn unser ganzes Leben offenbar werden wird vor Gottes Augen, dann wird es nichts mehr geben, was zwischen ihm und uns liegt. Wir haben dann nichts mehr, was wir ihm verheimlichen könnten, und wir brauchen dann nicht mehr zu fürchten, daß er in seinem Herzen noch dies oder jenes gegen uns hat. Und deshalb hat für uns das Gericht die Bedeutung, daß es uns zur völligen Gemeinschaft mit Gott führt. Wo aber völlige Gemeinschaft mit Gott ist, da hat die Sünde ihre Herrschaft nicht mehr: die Sünde kann über den Menschen nur herrschen, wenn er allein ist.

Und so ist in der Tat das Gericht, welches über die Gläubigen ergeht, nicht ein Gegensatz zur Gnade, sondern eine neue Offenbarung der Liebe unseres Gottes. Ja, das Gericht, mit dem Gott uns richten wird, ist sogar die Vollendung seines Liebeswerkes. Wir wissen es ja aus der Offenbarung in der Person Jesu Christi, daß alles, was Gott tut und will, Liebe ist. Weil er aber der ewige Gott ist, so kann er auch niemals sein Wesen verleugnen, und deshalb muß auch sein Gericht ein Werk der Liebe sein. Es ist nicht so, als ob Jesus nur hier auf Erden seine Liebe uns bewiesen hätte und als ob ihm nun das Gericht als eine neue und andersartige Aufgabe von Gott übertragen wäre; vielmehr weil wir ihn als die Liebe kennen, so sind wir dessen gewiß, daß auch das Gericht, zu dem er von Gott bestellt worden ist, nur den Absichten seiner Liebe dienen kann. Es ist nicht so, als ob er hier auf Erden die ganze Fülle seiner Liebe ausgeschüttet hätte, so daß nun in seinem Herzen nur noch Raum wäre für den Zorn; vielmehr das ist ja das Wunderbare an aller wahren Liebe, daß sie um so

größer wird, je mehr sie sich ausgibt, und daß sie nur um so reicher wird, je mehr sie gegeben hat. Wie groß aber muß dann die Liebe des Auferstandenen sein, nachdem er sein ganzes Leben zu einem Dienst der Liebe gemacht und in seinem Tode den Triumph der Liebe gefeiert hat. Es kann für seine Liebe kein Abwärts, sondern immer nur ein Aufwärts geben. Und deshalb kann auch das Gericht, welches Christus an uns übt, uns nicht zum Zweifel an seiner Liebe Anlaß geben, sondern nur eine Steigerung seiner Liebe sein.

Und das ist nun auch ein Geheimnis, von dem unser natürlicher Sinn nichts versteht. Wenn wir vom Gericht hören, so scheint uns das ein schreckliches Wort zu sein und doch dient auch das Gericht nur dazu, die Liebe Christi und die Liebe Gottes an uns zu verherrlichen; denn indem Christus uns richtet, bringt er an uns das Werk seiner Liebe zum Abschluß. Solange er hier auf Erden bei seinen Jüngern war, hat er mit Worten und Taten gepredigt von der Liebe Gottes und in seinem Leiden und Sterben hat er das Opfer der Liebe gebracht, durch welches die Kluft zwischen Gott und den Menschen überbrückt worden ist; aber indem er uns richtet, führt er uns zur völligen Gemeinschaft mit Gott: das Gericht ist der Weg und das Mittel dazu, daß unsere Gemeinschaft mit Gott zu einer Gemeinschaft des völligen Vertrauens und damit zu einer Gemeinschaft der innigsten Liebe werde.

Je mehr wir es aber erkennen, daß Gottes Liebe uns richtet, um so größer wird der Schmerz über unsere Sünde sein. Es sind freilich zwei ganz verschiedene Dinge: die Angst und Verzweiflung, die den Menschen ergreift, wenn er es erkennt, daß er Gott für alle Ewigkeit verloren hat, und der Schmerz des Kindes über die Sünde, die der Vater vergibt; aber trotzdem ist doch auch für die Gläubigen die Stunde des Gerichts eine ernste und schwere Stunde. Wir wissen es zwar, daß für uns das Gericht nicht zur Strafe führt, daß vielmehr das Gericht der Weg zur vollkommenen Seligkeit ist; und deshalb sind wir frei von der knechtischen Furcht, die vor der Strafe zittert,

und frei von der Pein der Ungewissheit über unser Schicksal. Wenn der Vater sein Kind ruft, dann weiß das Kind, daß der Vater um seiner Unart willen es nicht verstoßen wird; aber trotzdem schämt es sich, dem Vater ins Auge zu sehen, und der Schmerz, den es dem Vater bereitet hat, ist ihm ein größeres Leid als alle Strafe. Und je mehr es von der Liebe des Vaters weiß, um so trauriger wird es sein über den Kummer, den der Vater um seinetwillen gehabt hat.

Und deshalb wird auch für die, welche der Gnade Gottes gewiß sind und in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft vor dem Richterstuhl Gottes erscheinen, die Stunde des Gerichts eine ernste Stunde sein. Wenn wir vor das Angesicht Gottes treten, dann wird er das Buch unseres Lebens aufschlagen und dann wird er Blatt für Blatt es lesen, was da geschrieben steht. Und sein prüfender Blick wird alles entziffern und es wird für ihn nichts unleserlich sein. Und dann wird er mit seinem Finger hinzeigen auf diese Stelle und auf jene und dann wird er uns ansehen mit dem Blick seiner väterlichen Liebe und dann wird er uns fragen, warum wir doch für so viel Liebe und Freundlichkeit so viel Undank und Ungehorsam gehabt haben. Und dann werden wir die Augen niederschlagen und unser Mund wird verstummen und wir werden kein einziges Wort der Entschuldigung finden. Aber in unserem Herzen werden wir uns unserer Sünde schämen und es wird uns sein, als ob wir vor Scham vergehen müßten. Und diese Scham über unsere Sünde, das ist dann das Gericht.

Und dann werden wir es merken, daß das Gericht, welches Gott seinen Gläubigen bestimmt hat, nicht bloß ein Schein oder ein Spiel ist. Es ist vielleicht leichter, die Strafe für die Sünde zu tragen und mit trotzigem Herzen die Folgen der Sünde auf sich zu nehmen, als seiner Sünde sich schämen zu müssen vor dem heiligen Gott. Schon im Verkehr mit unseren Mitmenschen gibt es für uns nichts Peinlicheres, als wenn wir durch irgend ein unbedachtes Wort oder eine übereilte Handlung die geheimen Gedanken unseres Herzens verraten und die

Eitelkeit oder die Mißgunst oder den selbstsüchtigen Willen, der in uns wohnt, gezeigt haben. Wenn aber unsere Sünde offenbar werden wird im Gericht, dann werden nicht bloß alle Schleier fortgenommen von unserem Herzen, sondern es wird uns zugleich dann auch deutlich werden, wie unentschuldbar es ist, daß wir für die unaussprechlich reiche Liebe Gottes keine andere Antwort gehabt haben als unsere Sünde und daß wir für alle seine Mühe und seine unerschöpfliche Barmherzigkeit ihm immer nur mit Undank gelohnt haben. Und dann werden wir es erst ganz begreifen, was es heißt, über seine Sünde traurig zu sein.

Aber dann werden wir es auch erst ganz begreifen, was es heißt, einen Gott zu haben, der uns liebt und der uns auch unsere Sünde vergibt. Wenn wir es nicht wagen, ihm ins Auge zu sehen, dann werden wir doch die Stimme unseres Herrn und Heilandes hören, der für uns gekreuzigt und gestorben und auferstanden ist. Und diese Stimme unseres Heilandes wird uns nichts anderes sagen, als was sie uns auch hier auf Erden immer wieder gesagt hat: daß nämlich Gott unsere Sünde uns zeigt, nicht um uns zu quälen, sondern um uns die Augen zu öffnen für die Größe und Herrlichkeit der Gnade Gottes. Nur der ist berufen zum Lobpreis und zur Anbetung des lebendigen Gottes, der den Umfang und den Reichtum der Liebe Gottes erkannt hat; aber nur der vermag die Liebe Gottes zu erkennen, der im Gericht über die Sünde es erkannt hat, was es heißt, daß Gott unsere Sünde uns vergibt.

Und so steht das Gericht, welches Gott an unseren Werken übt, nicht im Widerspruch zu der Predigt von der sündenvergebenden Gnade Gottes, sondern dient vielmehr dazu, das Wort von der sündenvergebenden Gnade Gottes fest zu machen und das Werk der Liebe Gottes an uns zu vollenden. Denn der Hinweis auf das Gericht weckt in uns nicht den Gedanken an den Lohn, den wir für unsere Leistung erwarten, noch auch den Gedanken an die Strafe, mit der Gott unsere Sünde vergilt. Der Hinweis auf das Gericht weckt vielmehr in uns die Erinnerung,

daß das Leben, welches wir hier auf Erden führen, vor den Augen des heiligen Gottes liegt und daß es dereinst offenbar werden wird, daß er jede Stunde in unserem Leben kennt. Und der Hinweis auf das Gericht erinnert uns zugleich daran, daß alles, was Gott an uns tut, ein Zeugnis seiner väterlichen Liebe ist. Denn ob auch die Demütigung, welche wir um unserer Sünde willen erfahren, schwer ist, so ist sie doch für uns der Weg zum Heil, weil sie uns zur völligen Gemeinschaft mit Gott führt und uns dazu fähig macht, daß wir in der Welt des ewigen Lebens ihm die Ehre geben, die ihm gebührt.

Vom Misserfolg der Predigt.

Eine Studie zum Gleichnis vom viererlei Acker (Luc. 8, 4—15).

Gerade im Zusammenhang dieses so durchsichtigen und einleuchtenden Gleichnisses findet sich der rätselhafte Hinweis auf das weissagende Wort des Jesajas. Wie aber kann doch der Herr gerade im Anschluß an die so lebendige und plastische Schilderung dieses Gleichnisses davon reden, daß die Absicht der Gleichnisreden sei, zwar den Jüngern das „Geheimnis des Gottesreiches" zu enthüllen, aber den anderen eben dasselbe „Geheimnis des Gottesreiches" zu verbergen, „daß sie es nicht sehen, ob sie es schon sehen, und nicht verstehen, ob sie es schon hören?" In der Auslegung, die der Herr dem Gleichnis gibt, ist doch nichts, was überraschen könnte. Die bloße Übersetzung der Parabel in die Sprache des religiösen Vorstellens führt doch über die aus dem Gleichnis selbst deutlich hervorspringenden Gedanken nicht hinaus. Oder hat diese Auslegung am Ende überhaupt nicht die Bedeutung, den Jüngern das „Geheimnis des Gottesreiches" zu enträtseln? Soll vielleicht die Deutung nur noch einmal die Eindrücke wiederholen, die schon das Gleichnis hervorgerufen hat, damit das ausführliche Verweilen bei den wie selbstverständlich erscheinenden Vorgängen den Sinn und das Verständnis für das auch in der Auslegung nicht ausdrücklich ausgesprochene „Geheimnis" erwecke?

Zu solcher Frage liegt um so mehr Berechtigung vor, als die Worte Jesu auf den ersten Blick die vielfach verschiedene Aufnahmefähigkeit des menschlichen Herzens zu beleuchten scheinen. Man braucht allerdings nicht notwendig verschiedene Klassen von Menschen zu unterscheiden. Die verschiedene Beschaffenheit

des Ackerlandes kann auch auf die mancherlei Gründe für die wechselnde Empfänglichkeit jedes einzelnen Menschenherzens hinweisen. Aber auf alle Fälle wird doch die Aufmerksamkeit in erster Linie, wie es scheint, auf die Stellungnahme des Menschen gegenüber dem Gotteswort gelenkt. Man hat doch die Empfindung, als ob Jesus vornehmlich daran ein Interesse habe, an typischen Beispielen die Wirkung der Predigt auf die Herzen der Menschen zu veranschaulichen. Wenn aber in der Tat dieser Hinweis auf das verschiedenartige Verhalten des menschlichen Herzens an dem Gleichnis Jesu die Hauptsache ist, so wird es erst recht zweifelhaft, ob denn diese Erzählung den Jüngern das „Geheimnis des Gottesreiches" zu enthüllen imstande sei. Denn wie jene Verschiedenartigkeit in der Empfänglichkeit des menschlichen Herzens kaum etwas „Geheimnisvolles" an sich hat, so ist auch schwerlich das Menschenherz als Repräsentant des „Gottesreiches" zu betrachten. Und man würde deshalb in dem Gleichnis Jesu eher eine psychologische Studie als eine Belehrung über das „Geheimnis des Gottesreiches" zu sehen haben.

Wenn trotzdem der Herr dem Gleichnis jene tiefere Bedeutung zuspricht, so wird man in der Übertragung des dem Naturleben entnommenen Bildes auf das geistliche Leben, wie Jesus sie in der Auslegung vornimmt, nicht die Endabsicht des Herrn suchen dürfen. Die einzelnen Züge des Bildes müssen sich auch in der Deutung erst wieder zur Einheit zusammenfügen, damit sie imstande sind, den beabsichtigten Eindruck hervorzurufen. Und in dieser Einheit des Ganzen wird man um so mehr das eigentliche Problem zu sehen haben, je mehr die Einzelheiten des Gleichnisses sich von selbst verstehen und infolgedessen auch dem natürlichen Sinn begreiflich sind.

Über die eigentliche Absicht Jesu wird man nun aber nicht im Zweifel sein können, wenn man darauf achtet, daß der Herr nicht bloß von der verschiedenartigen Aufnahme des Gotteswortes in den Herzen der Menschen spricht. Es ist vielmehr von dem Erfolg und Mißerfolg der Predigt die Rede. Und der Herr sagt auch nicht bloß, daß der Same des göttlichen Wortes

bei den einen Erfolg und bei den anderen Mißerfolg habe; mit besonderer Ausführlichkeit spricht er vielmehr von den verschiedenen Arten des schlechten Landes und von den verschiedenen Gründen, welche den Samen hindern, daß er keime und Frucht bringe. Bei dem Mißerfolg verweilt er länger als bei dem Erfolg: der Mißerfolg ist es, an den er in erster Linie denkt. Jesus hat es sich nicht verhehlt, daß seine Predigt überwiegend eine erfolglose Predigt war. Er hat es mit Schmerzen wahrgenommen, daß der Same, den er ausstreute, an den Weg, auf den Fels und unter die Dornen fiel und nur selten auf das gute Land. Er hat die betrübende Tatsache seines Mißerfolges nicht zu bedecken oder zu ignorieren versucht. Er hat vielmehr ausdrücklich die Aufmerksamkeit seiner Jünger auf die Erfolglosigkeit seiner Predigt gelenkt.

Diese Erfolglosigkeit der Predigt Jesu kann aber für den Glauben ein ernstes Problem werden.

Man kann allerdings den Versuch machen, für den Mißerfolg Jesu die Vorurteile und den Unverstand der Juden verantwortlich zu machen. Wenn sein Wort bei ihnen nicht Frucht brachte, so lag es vielleicht daran, daß sie mit bestimmten Erwartungen an ihn herantraten, die er nicht erfüllen konnte. Sie haben ihn wohl nur um deswillen verworfen und ans Kreuz geschlagen, weil er ihren messianischen Hoffnungen nicht entsprach und dennoch den Anspruch erhob, der Messias zu sein. Und so sollte man denn meinen, daß die Predigt seines Wortes überall da den Erfolg gewinnen müßte, wo jene Vorurteile und Erwartungen nicht mehr hindernd im Wege stehen. Aber die Geschichte des Christentums zeigt ein anderes Bild. Die Verheißung des Herrn ist allerdings in Erfüllung gegangen und es ist jetzt zur Wahrheit geworden, daß die Welt der Acker ist, auf den der Same des Evangeliums gestreut wird; aber trotzdem gilt es doch auch heute noch, daß der Same viel öfter an den Weg, auf den Fels und unter die Dornen fällt als auf das fruchtbare Land. Wer die Geschichte des Christentums kennt, der weiß, daß zu allen Zeiten das Wort des Evangeliums zer-

treten und geschmäht worden ist und daß es zu allen Zeiten für viele nur als eine Sache der Gewohnheit oder der Unterhaltung gilt und daß auch bei den überzeugten Christen der Glaube vielfach nur eine Überzeugung ist, aber nicht eine lebendige Kraft, welche in den Kämpfen des Lebens sich als wirksam erweist. Und deshalb ist es auch ein aussichtsloses Bemühen, wenn man meint, in den geschichtlichen Verhältnissen und in dem Einfluß der Zeitströmung den Grund für den Mißerfolg der Predigt suchen zu dürfen. Das Milieu ist weder zu Jesu Zeit noch in irgend einer späteren Periode des Christentums das Hemmnis gewesen, das den Erfolg des Evangeliums aufgehalten hat.

Wenn aber demgemäß die Geschichte des Christentums es nicht zuläßt, daß man den Mißerfolg Jesu als ein vereinzeltes, durch geschichtliche Zufälligkeiten bedingtes Ereignis ansieht, so kann nun die Tatsache, auf welche Jesus im Gleichnis hinweist, wohl ein Anlaß zum Zweifel werden. Hätten wir freilich bloß an uns selber die Erfahrung zu machen, daß die Predigt des Evangeliums vielfach erfolglos bleibt, so würden wir immerhin noch den Ausweg haben, in der Person des Predigers die Ursache des Mißerfolges zu suchen. Aber jede derartige Erwägung ist von vornherein dadurch ausgeschlossen, daß unter dem Säemann des Gleichnisses auch der Herr selbst verstanden sein will. Man wird infolgedessen sich nicht damit trösten können, daß doch der jeweilige Mißerfolg der christlichen Predigt auf den Mangel an christlichen „Persönlichkeiten“ zurückzuführen sei. Die Vorstellung, als ob die Wirkungskraft einer Idee immer nur durch die hinter ihr stehende Persönlichkeit bedingt sei, wird im Hinblick auf das Christentum dadurch als ungültig erwiesen, daß Jesus selbst an der Erfolglosigkeit des göttlichen Wortes nichts zu ändern vermocht hat.

Dann aber wird man schwerlich dem Zweifel ausweichen können, ob denn nicht am Ende im Evangelium selber die Ursache seines Mißerfolges liege. Wir sind von Natur geneigt, zu glauben, daß das Gute und Wahre schließlich doch in der

Welt den Sieg gewinnen müsse. Aber das Christentum ist nun fast zweitausend Jahre in der Welt und trotzdem findet es heute ebenso schwer wie zu der Zeit Jesu den Zugang zu den Herzen der Menschen. Soll man da nicht dem Zweifel Raum geben, ob denn überhaupt das Evangelium wirklich die Gotteswahrheit sei? Wenn wir es wirklich beim Christentum mit der Offenbarung des lebendigen Gottes zu tun haben, dann müßte doch die Geschichte des Christentums ein Triumphzug sein; und wenn wir statt dessen zu allen Zeiten es wahrnehmen müssen, wie wenig die Predigt auszurichten vermag und wie doch so viele ihren Weg gehen, ohne sich um das Evangelium zu kümmern, und wie auch diejenigen, die auf das Wort hören, doch so wenig von seiner Kraft und Wirkung an ihrem Herzen erfahren, dann ist am Ende wohl unser Glaube nur eine Täuschung und das Evangelium doch nicht die Offenbarung des lebendigen Gottes?

Zu solchem Zweifel kann uns wohl die Geschichte des Gottesreiches Anlaß geben. Aber gerade diesen Zweifel will Jesus überwinden.

Und er tut es, indem er zuerst auf das Hindernis hinweist, welches den Erfolg des Evangeliums hemmt. Denn das ist der Grund für den Mißerfolg des Wortes: der Acker, auf den der Same gestreut wird, ist ein unfruchtbares Land. An dem Acker liegt die Schuld. Weil er so hart, so steinig und so voll von Dornen ist, deshalb will auf ihm die Saat nicht gedeihen. Weil die Menschen so harten Herzens und so oberflächlich und so voll von irdischen Wünschen sind, deshalb sind sie so unempfänglich für das Wort Gottes. Jesus hat es in diesem Gleichnis aufs deutlichste ausgesprochen, daß der Mißerfolg der Predigt nicht in irgend welchen zufälligen Dingen seinen Grund hat, sondern in dem, was zu allen Zeiten sich gleich bleibt, nämlich in der Verkehrtheit des menschlichen Herzens. Er will die Hörer dazu bringen, daß sie nicht anderswo, sondern bei sich selbst die Ursache suchen, wenn es mit der Gemeinde Jesu Christi so schlecht bestellt ist. Er weiß, daß die Menschen

eine so große Neigung haben, sich selbst zu entschuldigen, und daß sie nicht daran denken, in sich selbst den Grund für den Mißerfolg der Predigt zu suchen. Wenn von den Schäden des kirchlichen Lebens die Rede ist, dann weiß jeder alle möglichen Personen und Umstände dafür verantwortlich zu machen, aber nur nicht sich selbst. Wenn über die Mißstände in der Gemeinde Jesu Christi geklagt wird, dann hat jeder so viel kluge Ratschläge und Heilmittel bei der Hand; aber von der Verstocktheit und Verkehrtheit des eigenen Herzens will niemand etwas wissen. Aber Jesus weist mit seinem Finger hin auf die Quelle aller Schäden. Ohne jede Rücksicht spricht er zu seinen Hörern das harte Wort und sagt es ihnen gerade ins Gesicht, daß der Acker nichts taugt. Das Feld ist zertreten und es liegen viel Steine auf dem Acker und die Dornen bilden ein dichtes Gestrüpp.

Und so ist denn das Gleichnis Jesu zuerst eine Strafrede für alle diejenigen, die über die Notlage der Gemeinde klagen, aber dabei nicht sich selber anklagen, ein Wort der Beschämung für diejenigen, welche für die Schäden der Kirche ein offenes Auge haben, aber von den Schäden des eigenen Herzens nichts wissen wollen. Niemand kann es leugnen, daß der Mißerfolg der Predigt größer ist als der Erfolg, — das ist etwas was vor jedermanns Augen liegt; aber dem natürlichen Sinn bleibt es verborgen, daß die Ursache des Mißerfolges in der Verstocktheit des menschlichen Herzens zu suchen ist, und deshalb will der Herr den Jüngern die Augen öffnen, damit sie die Ursache des Schadens erkennen.

Aber der Herr beschränkt sich dann nicht auf solche Bußpredigt. Denn die bloße Bußpredigt führt noch nicht zum Heil. Oder was sollte es uns nützen, daß wir uns selbst anklagen? Kann denn der unfruchtbare Acker sich selbst zu einem guten und fruchtbaren Acker machen? Können wir uns selber ein empfängliches Herz geben? Wenn Jesus die Absicht gehabt hätte, durch den Hinweis auf die Unempfänglichkeit unseres Herzens uns dazu anzustacheln, daß wir uns nun Mühe geben,

anders zu werden, und daß wir unsere Kräfte anspannen, damit die Schäden beseitigt werden, dann hätte er gewiß nicht gerade das Bild vom Acker gebraucht. Denn das festgetretene Land auflockern und die Steine sammeln und die Dornen ausreißen, das alles kann doch immer nur der Säemann. Wenn wir wirklich es erkannt haben, wie es mit unserem Herzen bestellt ist, dann wissen wir auch, daß es sich nicht bloß um eine Anspornung, sondern um eine Neugestaltung unseres Willens handelt, daß es nicht bloß auf eine Steigerung unserer Kräfte ankommt, sondern darauf, daß wir einen neuen Willen und ein neues Herz bekommen. Zu solcher Umwandelung unseres Wesens sind wir aber nicht von uns selber aus fähig; solche Umwandelung unseres Wesens kann vielmehr allein der Herr in uns zustande bringen. Und deshalb kann es auch nicht die Absicht des Herrn sein, uns anzutreiben zu fruchtlosen Anstrengungen.

Statt dessen geht der Herr über die bloße Bußpredigt hinaus, indem er zu der Erinnerung an die Unempfänglichkeit des menschlichen Herzens den Hinweis auf die Herrlichkeit des Evangeliums hinzufügt. Der Mißerfolg, den die Predigt um unserer Verkehrtheit willen findet, ist kein Beweis gegen das Evangelium. Der göttliche Ursprung des Wortes bezeugt sich vielmehr darin, daß das Evangelium seine Kraft zu erweisen imstande ist, sobald es auf fruchtbaren Boden fällt. „Und etliches fiel auf ein gutes Land und ging auf und trug hundertfältige Frucht". Die wunderbare Keimkraft des Samens, die aus dem einen Korn hundert Körner hervorwachsen läßt, wohnt dem Samen inne, ob er auch hier und da zertreten wird oder verdorrt oder erstickt wird. Wenn der Same nur auf den fruchtbaren Acker fällt, dann zeigt es sich, welche Fülle des Lebens in ihm beschlossen ist und welchen Reichtum er hervorzubringen vermag. Und genau ebenso ist es auch mit dem Worte Gottes bestellt. Wie töricht ist es doch, an dem Mißerfolg der Predigt das Wort Gottes zu messen! Wenn man die Kraft des Gotteswortes erkennen will, dann muß man viel-

mehr die Wirkung sich vergegenwärtigen, welche das Evangelium da ausübt, wo es empfängliche Herzen findet. Wo das aber der Fall ist, da fängt alsbald das Wort an, sich zu bewegen und zu treiben. Wenn ihm nur Raum gegeben wird im Herzen, dann entfaltet es sich und bringt seine Frucht. Und an dem neuen Leben, welches sich im Herzen regt, wird es dann offenbar, daß das Evangelium nicht eine kraftlose Rede, sondern eine lebendige Gotteskraft ist und daß es nicht wie das menschliche Wort nur ein Schall und Hauch, sondern eine Quelle des ewigen Lebens ist.

Dieser Hinweis auf die Wirkung, welche das Evangelium auf die empfänglichen Herzen ausübt, ist dann freilich für den natürlichen Menschen abermals eine Versuchung und eine Gelegenheit zum Mißverständnis. Denn wenn solchermaßen das Wort Gottes an den empfänglichen Herzen sich als eine Gotteskraft erweist, so wird der natürliche Sinn alsbald wieder mit der Frage bei der Hand sein, ob denn nicht doch schließlich die Wirkung der Predigt abhängt von uns und von unserer Bereitwilligkeit, sie aufzunehmen. Und so scheint es dann schließlich doch nur anzukommen auf unseren Willen und auf unseren Entschluß. Mag immerhin der Herr noch so deutlich den Mißerfolg der Predigt auf die Verkehrtheit des menschlichen Herzens zurückführen, so rechnet er doch auch mit der Möglichkeit einer empfänglichen Aufnahme, und aus dieser Möglichkeit scheint sich doch für uns die Forderung zu ergeben, daß wir von der Unempfänglichkeit unseres Herzens uns frei machen sollen und daß wir nun ernstlich unseren Willen darauf richten, das Wort besser aufzunehmen als bisher.

Aber diejenigen, welche so reden, haben die eigentliche Absicht des Herrn nicht verstanden. Der Weg, auf dem er seine Jünger führen wollte, war doch ein anderer als der des moralischen Antriebes. Seine eigentliche Absicht wird man vielmehr nur dann erkennen, wenn man es begreift, daß gerade der Kontrast zwischen der Unempfänglichkeit des menschlichen Herzens und der Lebenskraft des Evangeliums dasjenige ist, worauf es

ihm ankommt. Denn das ist der eigentliche Sinn des Gleichnisses, daß er in uns die Zuversicht zu uns selbst zerstören und für die Herrlichkeit des Gotteswortes uns die Augen öffnen will. Wir sollen es einsehen, daß alle Hemmnisse des Evangeliums nur in der Verstocktheit unseres Herzens ihren Ursprung haben und daß dagegen das Evangelium in sich selbst eine Quelle des Lebens ist.

Sobald wir aber wirklich damit Ernst machen, daß wir nur diesen Kontrast sehen, den Jesus uns zeigen will, dann stellt sich überraschender Weise ganz von selbst die Lösung des Problems ein, mit dem wir es bei diesem Gleichnis zu tun haben. Dann wird es deutlich, inwiefern Jesus in diesem Gleichnis von dem „Geheimnis des Gottesreiches" hat reden wollen. Denn das ist das wunderbare Geheimnis, auf welches Jesus hindeutet, daß er, indem er für den Gegensatz unserer Unempfänglichkeit und der Herrlichkeit des Gotteswortes uns die Augen öffnet, damit zugleich unsere unempfänglichen Herzen empfänglich macht. Wenn wir es erkennen, daß der Mißerfolg der Predigt nicht im Evangelium, sondern in der Beschaffenheit unseres Herzens seinen Grund hat, so wird damit dem Teufel sein Handwerk gelegt, der uns dazu bringen möchte, daß wir „nicht glauben und selig werden". Der Zweifel, welchen der Blick auf die Geschichte des Gottesreiches mit ihren Mißerfolgen in uns weckt, wird zum Schweigen gebracht und damit das erste Hindernis des Evangeliums beseitigt. Und wenn wir es erkennen, daß das Evangelium in sich selbst eine Kraft des Lebens ist, so können wir in ihm nicht mehr bloß einen Gegenstand der Unterhaltung sehen, mit dem man vielleicht einmal eine flüchtige Stunde ausfüllt, sondern müssen es begreifen, daß es sich beim Evangelium um die wichtigste Angelegenheit und die entscheidende Frage unseres Lebens handelt. Die Gleichgültigkeit gegenüber dem Gotteswort als das zweite Hindernis der Predigt wird beiseitigt, sobald man es weiß, daß das unscheinbare Wort eine Verheißung zukünftigen ewigen Reichtums ist. Und wenn in solcher Weise der Zweifel am Gotteswort und die Gleichgültigkeit gegenüber

dem Evangelium überwunden werden, dann werden schließlich auch die Sorgen und Güter dieses Lebens nicht mehr imstande sein, das Herz gefangen zu nehmen und den Blick zu verwirren; die Herrlichkeit des Gotteswortes, das Früchte des ewigen Lebens im Herzen hervorbringen will, wird immer mehr alles andere verdrängen und immer mehr der Trost und die Freude unseres Herzens werden.

Und so geht Jesus, indem er dies Gleichnis erzählt, selber über die Geschichte des Gleichnisses hinaus. Er beschränkt sich nicht darauf, über den Acker zu klagen und den Samen zu preisen; sondern er macht sich auch selber ans Werk, den Acker zu reinigen und dem Samen einen guten Boden zu bereiten. Und er tut das, indem er den Zweifel und die unbeständige Art und den irdischen Sinn vertreibt dadurch, daß er die Herrlichkeit des Gotteswortes vor die Augen stellt. Seine Jünger sollen es nicht vergessen, daß trotz aller Mißerfolge der Predigt das Wort Gottes eine Aussaat zum Leben ist; je mehr sie das erkennen, um so mehr werden sie frei werden von der Unempfänglichkeit ihres Herzens, die allein der Grund für den Mißerfolg der Predigt ist. Indem aber der Herr seine Jünger zu dieser Eekenntnis zu führen sucht, wird es deutlich, daß es bei dem „Geheimnis des Gottesreiches" sich nicht handelt um einen Apell an die sittliche Leistungsfähigkeit des Menschen, worin der natürliche Sinn die Bedeutung des Evangeliums allein zu sehen vermag, sondern vielmehr um den Hinweis auf das Wirken Gottes, welches immer darin seine Eigentümlichkeit hat, daß es den Menschen frei zu machen sucht von aller Hoffnung auf sich selbst, damit er mit seinem Glauben und seiner Zuversicht sich allein auf das Wort seiner Gnade stütze.

Die Versuchung Jesu.

Die Versuchung Jesu (Mt. 4, 1—11) hat nicht in den allgemeinen Zügen, die sie mit aller Versuchung gemeinsam hat, ihre Bedeutung. Es läßt sich allerdings mit einem gewissen Recht an den verschiedenen Stadien in der Versuchung Jesu die Beobachtung machen, daß die Freude an den Annehmlichkeiten des sinnlichen Lebens, die Freude an der Bewunderung der Menschen und die Freude an Macht und Besitz die Haken sind, an denen der Versucher einzuhaken pflegt. Und ebenso kann man darauf hinweisen, wie der Versucher zuerst das Bedürfnis des Augenblicks sich zunutze macht und dann in schlauer List mit dem Gewande der Autorität sich bekleidet, um schließlich sein Antlitz zu enthüllen und mit brutaler Rücksichtslosigkeit Gehorsam zu fordern. Das sind alles zweifellos typische Momente in der Psychologie der Versuchung überhaupt. Aber wenn man bei der Versuchung Jesu lediglich auf das achtet, was für jede Versuchung typisch ist, so wird die besondere Bedeutung, welche dieser Versuchung Jesu beizumessen ist, zu kurz kommen.

Das Eigentümliche dieses besonderen Falles kommt nun aber darin zum Ausdruck, daß der Versucher an das Bewußtsein Jesu, Gottes Sohn zu sein, appelliert. Von diesem Gesichtspunkt aus heben sich die ersten beiden Teile der Erzählung von dem dritten Teile deutlich ab.

Das Bewußtsein seiner Gottesherrlichkeit könnte Jesus dazu führen, daß er seine Gottesmacht auch da in Anspruch nimmt, wo der Weg durch diese Welt ihm persönliche Widerwärtigkeiten bringt. Ein Wort seines Mundes könnte die Steine in

Brot verwandeln und den Hunger bannen. Ein Wort seines Mundes könnte alles Leiden, das seiner wartet, aus dem Wege räumen (Matth. 26, 53). Aber er will seine Gottesmacht nicht in den Dienst der Selbsterhaltung, sondern in den Dienst des göttlichen Willens stellen. Wenn er Wunder tut, so lauscht er dabei nicht auf seine eigenen Wünsche, sondern auf die Stimme des Vaters. Er unterwirft sich dem Leiden in der Welt, weil er Gottes Willen auszuführen hat. Das Gebet in Gethsemane ist der Beweis dafür, daß er in dieser Hinsicht die Versuchung, die ihm aus seiner Gottesherrlichkeit erwuchs, bis zum Ende überwunden hat.

Aber das Bewußtsein seiner Gottesherrlichkeit könnte ihn dann auch dazu führen, daß er seine Gottesmacht in Anspruch nimmt, um den nach menschlichem Urteil sichersten Weg zur Lösung seiner Aufgabe zu gehen. Die jüdische Messiashoffnung erwartet von dem Messias ein großes Schauwunder. Darin zeigt sich der Einschlag menschlicher Gedanken in der Frömmigkeit des Gottesvolkes. Nach menschlichem Urteil hätte Jesus auch die widerstrebenden Herzen durch die sichtbare Offenbarung seiner Herrlichkeit vor den Augen der Welt zur Anerkennung zwingen sollen. Ja, es ist noch bis auf den heutigen Tag der Triumph der Spötter, daß nur die Phantasie seiner Jünger von seiner Gottesherrlichkeit etwas weiß. Und auch diese Versuchung hat den Herrn bis an das Ende seines Lebens begleitet. Denn als er am Kreuze hing, da tönt ihm noch einmal aus dem Chor des Volkes und der Schriftgelehrten die Stimme des Versuchers entgegen: „Bist du Gottes Sohn, so steige herab vom Kreuz, so wollen wir dir glauben“ (Matth. 27, 39 ff.). Aber Jesus will Gott nicht versuchen. Gott hat ihm seine Macht nicht gegeben, damit er sie zu einem leichten Sieg über die Welt gebrauche, sondern damit sie ihn stark mache zu der schweren Aufgabe, die seiner wartet. Man kann es allerdings verstehen, daß dem Herrn selber der Wunsch nicht fremd geblieben ist, die Sache des Gottesreiches zu einem durchschlagenden Erfolg zu führen (Luk. 12, 49). Aber trotzdem hat er

selbst in der schweren Stunde, als nach menschlichem Urteil das Werk seines Lebens zu scheitern schien, seine Gottesherrlichkeit nicht in der Widerlegung des Augenscheins, sondern in der unveränderten Hinwendung seines Gebetes zu Gott bezeugt (Matth. 27, 46).

Das Eigentümliche an der Versuchung Jesu besteht also darin, daß sie ihm aus seiner Gottesherrlichkeit erwächst und daß dann auch in der Versuchung seine Gottesherrlichkeit sich offenbart.

Die dritte Anrede des Versuchers hat deshalb auch nur die Bedeutung, die Niederlage des Versuchers zu begründen. Die Wut der Ohnmacht gibt ihm selber das Wort in den Mund, das die Vergeblichkeit seines Angriffs illustriert. Denn es ist doch nur die „Welt und ihre Herrlichkeit", was er zu bieten vermag. Was hätte Jesus gewonnen, wenn er des Leidens sich erwehrt hätte? Was hätte er gewonnen, wenn er vor den Augen der Welt der Sieger geblieben wäre? Es wäre doch immer nur ein äußeres Wohlergehen und eine äußere Ehre gewesen wie alle Herrlichkeit der Welt. Wo aber die Rücksicht auf die äußere Herrlichkeit der Welt auch nur den Weg zum Ziele bestimmt, da ist grundsätzlich die Herrschaft des Fürsten der Welt anerkannt. Es wäre doch ein Kompromiß mit dem Weltsinn gewesen, wenn Jesus auch nur für die Ausführung seiner göttlichen Sendung die Maßstäbe des sinnlichen Lebens anerkannt hätte. Wie aber sollte wohl ein solches Kompromiß möglich sein bei dem, dessen Herz von der Herrlichkeit Gottes erfüllt war? Ehe er über den Weg seines Lebens nachsann, hatte er Gott gefunden und in der Gemeinschaft mit Gott den Prüfstein und die Losung für seinen Willen. Ehe die einzelnen Aufgaben seines Lebens an ihn herantraten, war es ihm zur Gewißheit geworden, daß es in seinem Leben keinen Raum geben könne für das, was nicht in der Anbetung Gottes und in dem Gehorsam gegen seinen Willen seine Wurzel hatte. Solange es sich nur darum zu handeln schien, im Interesse seines Berufes die ihm verliehene Gottesmacht in Anspruch zu nehmen,

solange konnte das Wort des Versuchers von ihm die Antwort fordern; aber sobald es sich zeigte, daß nicht Gottes Ehre, sondern nur die Rücksicht auf die Welt zur Vermeidung des Leidens und des scheinbaren Mißerfolges riet, da konnte nicht mehr von Versuchung, sondern nur noch von Kampf die Rede sein.

Die besondere Bedeutung der Versuchung Jesu besteht infolgedessen darin, daß sie als der Anfang seines Leidens den Stempel seiner Gottesherrlichkeit trägt. Sie läßt es erkennen, wie gerade das, was ihn von uns unterscheidet, ihn uns gleich machen konnte, und wie doch zugleich in dem, worin er uns gleich war, das, was ihn von uns unterscheidet, offenbar werden mußte.

Jesu Beweis für die Auferweckung der Toten.

Auf die Frage der Sadduzäer, „die da halten, es sei keine Auferstehung", antwortet Jesus (Mark. 12, 26), indem er an das Wort erinnert, mit dem Gott am Horeb dem Moses sich offenbart: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs" (2. Mos. 36). Und Jesus fügt dann hinzu: „Gott aber ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott" (Mark. 12, 27). Das wird in der Regel so verstanden, wie Schleiermacher es in seinen Predigten über das Markus-Evangelium (Literar. Nachlaß, Predigten 2. Bd., S. 173 f.) ausgelegt hat, daß nämlich in dieser Rede Gottes „Abraham, Isaak und Jakob von Gott als lebendig vorausgesetzt" würden. Gott würde sich nicht den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt haben, „wenn sie tot gewesen wären, sondern sie müßten ein Leben haben bei Gott, weil er sich sonst nicht würde nach ihnen genannt haben; sie (die Sadduzäer) sollten also aus dieser Stelle lernen, daß Abraham, Isaak und Jakob schon aufgestanden seien".

Gegen diese Erklärung kann man nicht bloß den Einwand erheben, daß sie der christlichen Vorstellung von der Auferstehung widerstreitet, sofern Christus als derjenige gilt, der zuerst die Macht des Todes zerbrochen hat. Wichtiger ist, daß auch jene Worte Jesu gar nicht in dem angegebenen Sinne verstanden werden können. Das ist schon um deswillen ausgeschlossen, weil bei der Anwendung jener Erklärung die Worte Jesu gar nicht das beabsichtigte Resultat erreichen würden. Denn aus dem individuellen Schicksal jener drei Gottesfreunde läßt sich doch nicht eine allgemeine Regel für die übrigen

Menschen ableiten. Dazu kommt, daß Jesus auch gar nicht den Schlußsatz ausspricht, den man nach jener Auffassung erwarten sollte. Er sagt doch nicht: „Weil Gott sich den Gott der Väter genannt hat, so sind jene Männer, die ihr für tot haltet, lebendig". Es ist vielmehr seine Absicht, die Aufmerksamkeit seiner Hörer auf Gott zu lenken und in dem, was er über Gott sagt, eine Bürgschaft der Auferstehung zu geben. Er erinnert seine Zuhörer daran, daß Gott sich dem Moses als der Gott der Väter offenbart hat, und er hebt dann das, was ihm an dieser geschichtlichen Offenbarung Gottes so bedeutungsvoll erscheint, hervor, indem er Gott den Gott der Lebendigen nennt.

Das Verhältnis, in dem Jesus zu den Sadduzäern steht, ist also nicht von der Art, als ob er mit ihnen die Voraussetzung gemeinsam hätte, daß Gott ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten ist, und als ob er nun nach der Weise der rabbinischen Gelehrsamkeit durch die Anführung jener alttestamentlichen Stelle seine Gegner zwingen wolle, zuzugestehen, daß auch jene Freunde Gottes lebendig sein müßten und daß folglich auch wir auf die Auferstehung hoffen dürften. Wäre das Jesu Absicht gewesen, so hätte er den Umweg über die Väter nicht gebraucht. Die Sadduzäer hätten vielmehr, wenn sie auch ihrerseits Gott als den Gott der Lebendigen anerkannten, ohne weiteres es begreifen können, daß ihre Frage nach der Auferstehung grundlos sei. Statt dessen ist vielmehr gerade das Neue, was Jesus den Sadduzäern zu sagen hat, daß er ihnen eine Anschauung gibt von dem lebendigen Gott, damit sie es erkennen, daß um des lebendigen Gottes willen der Glaube an die Auferstehung keine Torheit ist. Die Sadduzäer haben von den Verhältnissen des menschlichen Lebens aus (Mark. 12, 19ff.) das Problem der Auferstehung zu lösen gesucht und unlösbar gefunden; aber Jesus weist sie hin auf Gott, damit sie in dem lebendigen Gott die Bürgschaft jenes Glaubens gewinnen.

Nach zwei Seiten hin ist aber jene Offenbarung, die Gott dem Moses hat zuteil werden lassen, geeignet, eine Anschauung davon zu geben, daß Gott ein lebendiger Gott ist.

Indem Gott sich dem Moses als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs offenbart, will er zunächst bezeugen, daß es für ihn keine Vergangenheit gibt. Es sind allerdings in der Geschichte des menschlichen Lebens Jahrhunderte vergangen, seitdem jene Männer hier auf Erden gelebt haben. Was sie gewesen sind und was sie erlebt haben, ist ein Raub der Vergangenheit geworden und lebt schattenhaft nur noch in dem Gedächtnis der Späteren fort. Aber trotzdem nennt sich Gott auch heute noch nach ihrem Namen. Was in der Geschichte des menschlichen Lebens nur ein flüchtiges Ereignis war, das ist zugleich ein Ereignis in Gottes Leben und als solches von beständiger Dauer. Wenn wir auf das Leben in dieser irdischen Welt sehen, dann können wir uns dem erschütternden Eindruck nicht entziehen, daß doch auch das Beste nur für Minuten uns gehört und mit dem Strom der Zeit in das Nichts dahinschwindet. Aber gegenüber der Vergänglichkeit des irdischen Daseins steht Gottes Leben ohne Wandel und ohne Vergangenheit da. Während die Geschichte des menschlichen Lebens keine bleibende Gegenwart kennt, sondern in jedem neuen Augenblick alsbald der Vergangenheit anheimfällt, gibt es doch in all dem Wechsel einen Ruhepunkt und eine beständige Gegenwart — und das ist Gottes ewiges Leben. Wenn wir bloß auf die sinnliche Hülle der Welt und unseres Lebens sehen, dann erscheint uns die Wirklichkeit wie ein sinnloser Taumel oder wie ein unvernünftiger Traum: wie soll man im Ernst das für Leben halten, diese beständige Jagd von der Vergangenheit zur Zukunft, dies Dahingleiten des Stromes der Zeit, dies plötzliche Auftauchen und Verschwinden der Bilder des Augenblicks. Wir kennen das Leben gerade so weit, um es zu begreifen, daß das, was wir unser Leben nennen, dieses Namens spottet. Aber trotzdem ist das nun doch nicht der vollständige Eindruck von der Welt der Wirklichkeit. Wenn anders es wahr ist, daß Gott einen Anteil nimmt an den Ereignissen unseres Lebens, dann gewinnt alsbald diese Welt der Erscheinung einen anderen Sinn. Jede Offenbarung Gottes in der Welt ist zugleich ein Ereignis in der Geschichte seines

Lebens und in seinem Leben gibt es kein Vergehen. Deshalb hat Gott sich dem Moses als der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs offenbart, damit er es erkenne, daß der Gott, mit dem er es zu tun hat, der lebendige Gott ist und daß deshalb auch das, was er mit Moses vorhat, nicht aus einer flüchtigen Laune des Augenblicks, sondern aus dem ewigen Willen des lebendigen Gottes stammt. Und deshalb hat auch Jesus auf diese Offenbarung Gottes gegenüber dem Moses sich berufen, damit wir es erkennen, daß auch unser Leben nicht bloß eine Welle in dem Strome der menschlichen Geschichte ist, daß vielmehr auch unser Leben verflochten ist in die Geschichte von Gottes ewigem Leben.

Aber das Wort, welches Gott mit ihm redet, ist dem Moses dann nicht bloß ein Zeugnis von der Unwandelbarkeit des Gottes, mit dem er es zu tun hat; sondern es ist ihm zugleich auch ein Zeugnis von dem Willen dieses unwandelbaren Gottes. — Die Erinnerung an den Anteil, welchen der lebendige Gott an diesem zeitlichen Geschehen nimmt, mag immerhin den Eindruck von der Sinnlosigkeit dieses zeitlichen Lebens, wie er aus der Unbeständigkeit alles Irdischen entspringt, aufheben. Trotzdem bleibt es doch nur ein unzulänglicher Trost, wenn wir uns sagen dürfen, daß das, was in unserem Leben nur als ein vergänglicher Besitz uns zuteil wurde, in Gottes Leben ewigen Bestand behält. Das, was wir erlebt haben, sind doch nicht wir selbst, und die beständige Dauer dessen, was Gott erlebt hat, verbürgt uns doch noch nicht, daß auch wir zu der Gemeinschaft seines ewigen Lebens gelangen werden. Aber nun hat auch Gott sich dem Moses als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht bloß um deswillen bezeugt, damit Moses ihn als den ewigen Gott bekenne. Sondern deshalb nennt er sich ihm als den Gott der Väter, damit Moses es begreife, daß es zu seinem Wesen gehört, nach dem Namen seiner Bekenner sich zu nennen. Für die Götter des Heidentums hat der Name ihrer Bekenner nichts zu bedeuten. Wer den Himmel oder die Sterne anbetet, der erwartet zwar von ihrer Macht einen günstigen Einfluß auf das Geschick seines Lebens; aber er weiß nichts davon, daß die

Gottheit nun auch nach seinem Namen sich nennt. Und wenn auch hier und da nach dem Namen des Stifters die Religion ihren Namen trägt, so wird doch damit nur ihr menschlicher Ursprung bezeugt; aber sobald ein neuer Religionsstifter kommt, so ist die alte Religion vergessen und der neue Gott hat mit den Bekennern des alten nichts mehr gemein. Aber das ist die Eigentümlichkeit der biblischen Religion, daß der Gott, von dem sie redet, den Namen der Seinen kennt. Das ist die gemeinsame Überzeugung, die sowohl im Alten als auch im Neuen Testament immer wieder laut wird, daß es die Art des lebendigen Gottes ist, einen Bund der persönlichen Gemeinschaft mit den Menschen zu stiften, und daß er in der Liebe zu ihnen das Ziel seines Willens erreicht. In der Geschichte des alten Bundes ist das immer wieder die gleiche Erfahrung der Frommen, daß das Wesens ihres Gottes in der Treue und Barmherzigkeit besteht, mit der er dem Einzelnen nachgeht und die Herzen der Seinen zu sich zu ziehen sucht. Und in der Geschichte des neuen Bundes begegnet uns dieselbe suchende, väterliche Liebe in der Person dessen, der uns geheißen hat, daß wir Gott unseren Vater nennen sollen, und der auch selbst den Willen Gottes an den Menschen vollbracht hat, indem er sie mit den Armen seiner Liebe so fest umschlungen hat, daß er auch in dem Abgrund der Sünde und des Todes sie festzuhalten vermochte. Indem aber der Wille des ewigen Gottes als ein Wille der Liebe und der persönlichen Gemeinschaft sich offenbart, gewinnt nun der Glaube an den lebendigen Gott die Gestalt, daß er auch gegenüber dem Tode als ein Trost sich erweist. Denn wenn Gott nichts vergessen kann von dem, was er einmal getan hat, und wenn darin sein Leben besteht, daß er uns liebt, so kann auch die Vergänglichkeit unseres irdischen Lebens nichts daran ändern, daß er für alle Ewigkeit uns bei unserem Namen ruft. Wie er bei unserer Taufe zuerst uns bei unserem Namen gerufen hat und wie er in unserem ganzen Leben nicht aufhört uns zu rufen, so wird er auch dereinst uns rufen, wenn das Wesen dieser Welt vergeht und die Herrschaft des Todes

ein Ende hat. Und wie sein Ruf schon in diesem zeitlichen Leben die Wirkung hat, daß er durch sein Wort in uns ein neues Leben schafft, so wird er erst recht als der lebendige Gott sich bezeugen, wenn die sinnliche Hülle unseres Lebens dahingefallen und damit das Hindernis beseitigt ist, um dessenwillen hier auf Erden das Werk seines Willens an uns immer unvollkommen bleibt.

Jenes alttestamentliche Schriftwort wird also von Jesus nicht um deswillen gebraucht, um aus ihm über das Schicksal der Väter eine Folgerung abzuleiten, die jedenfalls für Moses ohne jede Bedeutung und für uns von zweifelhaftem Werte sein würde. Das Interesse, welches Jesus an diesem Worte nimmt, richtet sich vielmehr auf die Bezeugung des ewigen Liebeswillens Gottes, der — für Moses ebenso wie für uns — auch im Hinblick auf das, was noch nicht gegenwärtig ist, als der Grund einer festen Hoffnung sich bewährt.

Theologie und Wissenschaft.[1])

Die eigentümliche Lage, in der die Theologie und unter den theologischen Disziplinen speziell die Dogmatik in der Gegenwart sich befindet, ist nicht ohne Rücksicht auf die allgemeine wissenschaftliche Lage der Gegenwart zu begreifen. Denn so sehr auch die Theologie als kirchliche Wissenschaft von ihren Freunden oder von ihren Abgönnern auf den Isolierschemel gesetzt zu werden pflegt, so besteht doch tatsächlich zwischen der theologischen Arbeit und dem jeweiligen Zustand der allgemeinen Wissenschaft ein enger Zusammenhang. Das tritt schon rein äußerlich darin zutage, daß auch die Theologie — ebenso wie andere Disziplinen der Wissenschaft — die Tendenz hat, der jeweiligen Modewissenschaft sich anzupassen. Während man im Mittelalter unter Theologie eine eigentümliche Art von Logik versteht, macht man in der Zeit der Renaissance die Entdeckung daß die Theologie nur ein Spezialfall der Philologie ist; und während man in der Orthodoxie auch die Theologie more geometrico, d. h. im Stile der Mathematik, bearbeitet, sucht man in der Zeit der Aufklärung ihre Aufgabe auf dem Wege der historischen und philosophischen Kritik zu lösen. Indessen diese Anpassung der Theologie an die Technik der jeweilig bevorzugten Wissenschaft hat nun doch nicht bloß die Bedeutung einer rein äußerlichen Anlehnung; hinter der in die Augen fallenden Gestaltung der äußeren Form verbirgt sich vielmehr eine weitgehende Wandlung der inneren Motive. Die Geschichte der

[1]) Vgl. zum Folgenden: Was ist schriftgemäß? 1904; Theologische Aufsätze, 1905, S. 9 ff.; Grundriß der Religionsphilosophie, 1907.

Technik der theologischen Wissenschaft ist nur ein symptomatischer Ausdruck des wechselnden Einflusses, den der Zusammenhang des geistigen Lebens auf die Überzeugung von der Wahrheit des Christentums ausübt.

Mit voller Deutlichkeit zeigt sich dieser Sachverhalt in der Gegenwart. Die Eigentümlichkeit der spezifisch modernen Wissenschaft, soweit sie es mit den Erscheinungen des geistigen Lebens zu tun hat, hat einerseits in den Nachwirkungen der Aufklärung und andererseits in den Ideen der Romantik ihren Grund. Indem die kritische Neigung der Aufklärung mit dem spekulativen Interesse der Romantik sich verbindet, erscheint es als die Aufgabe der Wissenschaft, daß sie das Tun und Erleben der Menschen „geschichtlich zu begreifen“ sucht. Die Geschichte ist die spezifisch moderne Wissenschaft. Aber dabei versteht man unter Geschichte nicht bloß die negative Arbeit der Sonderung des Unsicheren vom Sicheren in dem Bestande der Überlieferung; die geschichtliche Betrachtung der Dinge trägt vielmehr auch einen positiven Charakter, sofern sie letzten Endes mit Hülfe der künstlerischen „Intuition“ und auf Grund des „psychologischen“ Verständnisses das hinter den Urkunden der Überlieferung stehende Bild der Vergangenheit zu rekonstruieren sucht. Die moderne Geschichtswissenschaft ist infolgedessen nicht reine, exakte Wissenschaft; sie ist vielmehr in weitgehendem Maße eine Darstellung dessen, was dem modernen Empfinden und Verstehen als das Wesentliche erscheint. Man kann sich das leicht verdeutlichen, wenn man z. B. an die Willkür denkt, mit der vielfach die Urgeschichte des Christentums zum Idealbild dessen, was der moderne Mensch wünscht, gestaltet wird. Nun wird allerdings der Nachteil, der aus solchem Subjektivismus erwächst, in gewisser Weise immer wieder dadurch gehoben, daß die einander gegenüberstehenden Einseitigkeiten des subjektiven Empfindens von selbst eine mittlere Linie ergeben, welche ungefähr mit dem historischen Tatbestand sich decken wird. Allein trotzdem ist doch dies Verfahren von sehr bedenklicher Art. Denn für den Bestand der christlichen Über-

zeugung bedeutet es zweifellos eine Gefährdung, wenn die geschichtliche Interpretation des Christentums mit gleich gutem Recht die verschiedenartigsten Möglichkeiten zuläßt. Vom Standpunkt des Christentums aus mag man immerhin für den Mangel an Methode, den diese Sanktionierung der Willkür zum Ausdruck bringt, kein Interesse haben; aber um so mehr wird man es als einen schweren Schaden ansehen müssen, daß durch die Unsicherheit des geschichtlichen Urteils jede Möglichkeit einer endgültigen Gewißheit grundsätzlich ausgeschlossen und damit der skeptischen Stimmung unbegrenzter Spielraum gegeben wird. Von den einzelnen „Ergebnissen" der historischen Forschung wird die Existenz des Christentums sicherlich nicht bedroht; aber die der modernen Geschichtswissenschaft eigentümliche Art, die Kriterien der geschichtlichen Wahrheit in dem subjektiven Eindruck und der Kunst des Kombinierens zu suchen, muß allerdings eine in so hohem Maße an der Geschichte interessierte Weltanschauung, wie es das Christentum ist, erheblich beeinträchtigen und erschüttern.

Gegenüber dieser Sachlage werden wir nun freilich nicht darauf warten können, ob es etwa den modernen Geschichtsphilosophen gelingen wird, Prinzipien und Methode einer der exakten Wissenschaft ebenbürtigen Geschichtsforschung aufzufinden. Diese Bestrebungen sind zwar ein Beweis dafür, daß die Schwierigkeiten der gegenwärtigen Situation nicht lediglich in dem besonderen Gegenstand der theologischen Wissenschaft ihren Grund haben, daß vielmehr von allgemeineren Gesichtspunkten aus der gegenwärtige Zustand der Geschichtswissenschaft als ein Notstand empfunden wird. Aber diese Erkenntnis schließt doch nicht aus, daß nun auch die Theologie an ihrem Teile den verderblichen Einflüssen der schrankenlosen Geschichtsdichtung zu begegnen sucht. In demselben Maße als das eigentümliche Interesse, aus dem die Theologie entspringt, durch das Überwuchern des historischen Empfindens verdrängt und unwirksam geworden ist, wird die Theologie bemüht sein müssen, den Eigenwert und die Originalität des spezifisch theologischen,

d. h. des dogmatischen Denkens dem Zeitbewußtsein wieder näher zu bringen. Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens bietet ausreichende Beweise dafür, daß das einseitige Wachstum eines einzelnen Triebes nicht sowohl durch das Beschneiden desselben, als vielmehr durch das Hervortreiben und die Pflege der entgegengesetzten Triebe ausgeglichen wird. In diesem Sinne ist z. B. das Aufblühen der modernen Naturwissenschaft nicht in erster Linie ein Ertrag der an der mittelalterlichen Hauptwissenschaft der Logik geübten Kritik, sondern eine Folge der inneren Erstarkung des seiner Eigenart sich bewußt gewordenen naturwissenschaftlichen Erkennens gewesen. In der gleichen Weise wird aber auch der Einfluß der Theologie auf das moderne Zeitbewußtsein nur dann sich geltend machen können, wenn die Theologie ein klares und deutliches Bewußtsein von der ihr eigentümlichen wissenschaftlichen Aufgabe zu gewinnen und zu behaupten vermag.

Es kommt infolgedessen alles darauf an, daß die wissenschaftliche Aufgabe der Theologie mit Nachdruck betont wird. Nicht also, als ob im Gegensatz zu einer unkirchlichen Theologie der kirchliche Charakter der Theologie unterstrichen werden müßte. Die Reflexion auf die kirchliche Brauchbarkeit wird vielmehr der theologischen Arbeit immer nachteilig sein. Schon insofern, als bei den Vertretern der übrigen Wissenschaften es ohnehin als Axiom gilt, daß jeder Theologe von vornherein mit fertigen Resultaten arbeitet und daß deshalb seine Theologie nicht als ernsthafte Wissenschaft, vielleicht nicht einmal als ehrlich gelten kann. Aber außerdem liegt es auch in der Natur der Sache, daß jeder Nebenzweck das gesunde Wachstum der Theologie hemmen und beeinträchtigen muß; je mehr also die Kirche auf den Dienst der Theologie Wert legen wird, um so mehr wird sie ein Interesse daran haben, daß die Theologie nicht in apologetischen oder kirchenpolitischen Tendenzen verkrüppelt. Auf der anderen Seite freilich ist die Forderung einer wissenschaftlichen Theologie auch nicht in dem Sinne gemeint, als ob damit für irgend eine Partei oder Schule ein be-

quemer Vorwand gewonnen werden solle, andere ins Unrecht zu setzen oder bei den Unkundigen in Mißkredit zu bringen. Wie sollte es denn auch möglich sein, daß in der Geschichte der Kirche die verschiedenen theologischen Richtungen immer wieder sich ablösen, wenn ihre Differenz lediglich aus der wissenschaftlichen Begabung ihrer Vertreter abzuleiten wäre. Man muß vielmehr sehr wohl unterscheiden zwischen der formalen Geschicklichkeit in der Handhabung der wissenschaftlichen Technik und dem Verständnis für die Eigenart der einer einzelnen Disziplin spezifisch eigentümlichen Maßstäbe. Philologie und Philosophie sind ja selbstverständlich auch Wissenschaft; aber eine Theologie, welche nur mit philologischen und philosophischen Methoden zu arbeiten weiß, ist als Theologie unwissenschaftlich. Es fehlt ihr das, was ihr überhaupt erst das Recht gibt, sich Theologie zu nennen, nämlich das Bewußtsein eines eigentümlichen Arbeitszieles und der Besitz eigentümlicher Mittel, dies Ziel zu erreichen.

Diese Forderung einer Emanzipation und Verselbständigung der Theologie als Wissenschaft trägt dann allerdings zweifellos einen sehr allgemeinen Charakter. Es wird vermutlich verschiedene Wege geben können, auf denen dies Programm verwirklicht werden kann, und es wird immer nur im Zusammenhang der theologischen Arbeit selbst möglich sein, einen anschaulichen Eindruck von der Art und Weise der Durchführung zu gewinnen. Trotzdem läßt sich aber doch wenigstens nach einzelnen Seiten hin die konkrete Bedeutung, welche die aufgestellte Forderung für die Gegenwart gewinnt, in kurzen Zügen näher bestimmen.

Dabei wird man zuerst hinzuweisen haben auf das Verhältnis der Theologie zu derjenigen wissenschaftlichen Disziplin, welche den Zusammenhang der Theologie mit der allgemeinen Wissenschaft, resp. mit der Philosophie vermittelt, d. h. also auf das Verhältnis der Theologie zur allgemeinen Religionswissenschaft.

Unter den angegebenen Gesichtspunkten wird man es näm-

lich schwerlich als ein günstiges Zeichen ansehen können, wenn in der Gegenwart die Parole ausgegeben wird, daß die Dogmatik ihre Aufgabe darin sehen müsse, von der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie neue Anregung und Bereicherung zu gewinnen. Die Befruchtung der Dogmatik durch diese beiden Disziplinen bedeutet in Wirklichkeit nur die endgültige Auslieferung der Theologie an den Historizismus. Die Beschäftigung mit der geschichtlichen und psychologischen Mannigfaltigkeit der Religion wird ja allerdings zweifellos an ihrem Platze ihre Berechtigung haben; aber es ist eine große Selbsttäuschung, wenn man meint, auf diesem Wege ein Verständnis für das Wesen der Religion zu gewinnen. Die Folge wird vielmehr sein, daß jeder Maßstab für die Unterscheidung des Wesentlichen und des Zufälligen verloren geht. Das Kranke ist ebenso gut wie das Gesunde ein empirisch Gegebenes; infolgedessen wird das rein deskriptive Verfahren das gleiche Interesse an dem einen wie an dem anderen haben. Je mehr nun aber ein so zartes und tiefes Erlebnis wie die Religion der Gefahr ausgesetzt ist, bei der Berührung mit der Außenwelt in allerlei Trübungen und Mißdeutungen zu geraten, um so größer wird auch die Gefahr sein, daß die überwuchernde Entartung als das Ursprüngliche und Normale und der unmittelbare und unverfälschte Ausdruck des religiösen Erlebnisses als das späte Erzeugnis einer komplizierten Reflexion angesehen wird. Es gibt doch sehr zu denken wenn ein und dasselbe Phänomen, wie z. B. der Seelenglaube, das eine Mal als die gemeinsame Wurzel aller Religion und das andere Mal als eine auf außerreligiösen Motiven ruhende Verirrung, d. h. als Aberglaube, angesehen werden kann. Wo solche Divergenzen und Gegensätze möglich sind, da wird schwerlich ein klares und zuverlässiges Urteil über das Wesen der Religion gewonnen werden können. Der vergleichenden Religionsbeschreibung aber fehlt es an jedem Mittel, welches geeignet wäre, für die eine Art der Ergebnisse ein größeres Maß von Gewißheit nachzuweisen als für die andere.

Statt dessen wird man vielmehr an diejenigen Ideen und

Grundsätze der durch Kant und Schleiermacher inaugurierten Religionsphilosophie wieder anknüpfen müssen, deren Bedeutung unter dem Einfluß der historisierenden Zeitrichtung allzu sehr in den Hintergrund getreten ist. Denn wie sehr auch im einzelnen die konkreten Aussagen beider Männer über die Religion zu Bedenken und Einwendungen Anlaß geben, so wird man es doch als ihr bleibendes Verdienst rühmen müssen, daß sie zum ersten Mal darauf ausgegangen sind, die Prinzipien einer streng methodischen Erforschung der Religion zu gewinnen. In kurzer Formel kann man es dahin präzisieren, daß beide die Religion als eine eigentümliche Art der Erfahrung zu begreifen versucht haben. Diese Formel bringt zunächst zum Ausdruck, daß der Maßstab für die Beurteilung der Religion nur dann den Anspruch auf wissenschaftliche Geltung erheben kann, wenn er die Entscheidung über den Wahrheitsanspruch der Religion nicht schon voraussetzt, sondern möglich macht. Dogmatismus und Skeptizismus haben beide mit einander gemeinsam, daß sie das Urteil über die Wahrheit der Religion nicht zum Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung machen, sondern als bereits gegeben ihren Argumentationen zu Grunde legen. Sie sind beide, der Skeptizismus ebenso wie der Dogmatismus, als wissenschaftliche Theorien um deswillen zu beanstanden, weil sie in Wirklichkeit nur eine nachträgliche Konstruktion der von vornherein feststehenden praktischen Stellungnahme gegenüber der Religion darstellen. Beim Dogmatismus ist das ohne weiteres einleuchtend. Aber auch mit dem Skeptizismus verhält es sich grundsätzlich nicht anders; denn indem der Skeptizismus darauf ausgeht, die Religion als ein zufälliges Gebilde der subjektiven Einbildungskraft zu begreifen, wird vor aller Einzeluntersuchung das Problem der Wahrheit der Religion beiseite geschoben und ein Verfahren zur Anwendung gebracht, welches als solches die Anerkennung des objektiven Charakters der Religion ausschließt. In dem Begriff der religiösen Erfahrung dagegen ist die Voraussetzung für ein wissenschaftlich begründetes Urteil über die Religion insofern gegeben, als dieser Begriff weder nach der einen noch

nach der anderen Seite hin dem Ergebnis der wissenschaftlichen Untersuchung präjudiziert. Es bleibt zunächst völlig unentschieden, ob es möglich sein wird, die Religion als eine eigentümliche Art der Erfahrung zu erweisen oder nicht. Und dazu kommt außerdem, daß zugleich auch das erkenntnistheoretische Problem der Religion auf eine deutliche und bestimmte Formel gebracht wird. Denn wenn die Religion als eine bestimmte Art der Erfahrung verstanden werden soll, so wird es sich darum handeln müssen, im Zusammenhang des menschlichen Bewußtseins den Ort aufzuweisen, an dem mit Notwendigkeit das religiöse Problem entspringt. Indem aber die Frage aufgeworfen wird, ob die Religion als ein integrierendes Moment in den Zusammenhang des menschlichen Bewußtseins sich eingliedern läßt, gewinnt naturgemäß das Interesse an der Religion auch für das rein philosophische Erkennen eine außerordentliche Bedeutung. Von der Beantwortung dieser Frage hängt nun nicht mehr bloß das Verständnis der Religion, sondern zugleich auch das erschöpfende Verständnis des menschlichen Bewußtseins ab. Während die psychologische Analyse der Religion im günstigsten Falle nur einen reicheren Einblick in die Mannigfaltigkeit des Bewußtseinsinhalts gewährt, macht die erkenntnistheoretische Abgrenzung der Religion erst die vollständige Auffassung des Begriffs der Erfahrung überhaupt möglich.

Sobald aber in solcher Weise die allgemeine Religionswissenschaft nicht nur den formalen Charakter der wissenschaftlichen Untersuchung zur Geltung zu bringen sucht, sondern zugleich auch für den Fortschritt und die Vertiefung des philosophischen Erkennens eine Bedeutung gewinnt, wird nun auch die Theologie für die ihr eigentümliche Aufgabe eine neue Orientierung und eine gesicherte Basis gewinnen.

Zunächst nämlich kann es nun nicht mehr als ein Argument gegen den wissenschaftlichen Charakter der Theologie erscheinen, wenn die Theologie es mit einer konkreten Gestaltung der religiösen Erfahrung, d. h. also mit einer einzelnen, bestimmten Religion, zu tun hat. Das Interesse an dem konkreten

Charakter der Religion ist vielmehr schon das Leitmotiv der religionsphilosophischen Erörterung und der Unterschied zwischen Religionsphilosophie und Theologie besteht nur darin, daß jene den konkreten Charakter der religiösen Erfahrung im Unterschied von aller übrigen Erfahrung festzustellen sucht, während die Theologie das gleiche Interesse am Konkreten innerhalb des Gebietes der religiösen Erfahrung betätigt. Dabei scheint allerdings insofern eine besondere Schwierigkeit zu entstehen, als es doch nicht die konkrete Eigenart aller Religionen, sondern nur die des Christentums ist, was den Gegenstand der theologischen Forschung bildet. Indessen auch an diesem Punkte wird man sich an den Erfahrungscharakter der Religion erinnern müssen. Sobald nämlich die Religion unter den Begriff der Erfahrung gestellt wird, ist es einleuchtend, daß jede relativistische Beurteilung der Religion ausgeschlossen ist. Es ist alsdann weder möglich, nach dem Schema der Entwickelung eine Stufenreihe im Werte der verschiedenen Religionen zu konstruieren, noch auch läßt sich die Frage nach dem Wert unter dem Hinweis auf das Recht der einzelnen Individualität beiseite schieben. Unter der Voraussetzung wenigstens, daß die religiöse Erfahrung ihrem Wesen nach nur eine ist, wird die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Religion mit Notwendigkeit dazu führen, daß die Wahrheit der einzelnen Religion nach der Vollständigkeit der ihr zu Grunde liegenden Erfahrung bemessen wird und daß es nach diesem Maßstab immer nur eine wahre Religion im absoluten Sinne geben kann.

In Übereinstimmung mit dieser Begründung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie steht dann aber schließlich auch die besondere Aufgabe, welche der gesamten Theologie zu lösen obliegt und von deren Anerkennung der spezifisch eigentümliche Charakter aller theologischen Disziplinen abhängt. Der singuläre Anspruch nämlich, den das Christentum gegenüber allen anderen Religionen erhebt, kommt im Christentum selbst in dem Begriff der Offenbarung zum Ausdruck. Demgemäß wird von Theologie immer nur insoweit die Rede sein können,

als es sich darum handelt, den Offenbarungsanspruch des Christentums als berechtigt zu erweisen. Infolgedessen ist also nicht bloß die Dogmatik, sondern alle Theologie überhaupt ihrem Wesen nach Offenbarungstheologie. Die Theologie des Alten Testamentes hat zu zeigen, daß die im Alten Testament bezeugte Geschichte als der Weg zu der im Christentum gegebenen Offenbarung zu gelten hat. Und ebenso hat die Theologie des Neuen Testamentes zu zeigen, daß die im Neuen Testament bezeugte Geschichte die Vollendung der göttlichen Offenbarung darstellt. Aber nicht minder ist es auch die Aufgabe der Kirchen- und Dogmengeschichte, in dem geschichtlichen Leben der Kirche die aus der Offenbarung stammenden Kräfte aufzusuchen, während endlich die Dogmatik an den einzelnen Sätzen des christlichen Glaubens den offenbarungsmäßigen Charakter desselben nachzuweisen hat. Die genannten Disziplinen schließen allerdings alle eine Summe von allgemein wissenschaftlichen Erkenntnissen in sich; aber das, was sie zu spezifisch theologischen Disziplinen macht, ist doch immer nur das Interesse, welches sie an dem Offenbarungscharakter der christlichen Religion haben. Die Voraussetzung dabei ist allerdings, daß man den Begriff der Offenbarung nicht im intellektualistischen Sinne als eine übernatürliche Mitteilung von Erkenntnissen und Lehren versteht. Der Umstand vielmehr, daß der Begriff der Offenbarung als Korrelat zu dem Begriff der Erfahrung sich einstellt, weist darauf hin, daß es eine eigentümliche Art von Erlebnissen ist, auf welche der Begriff der Offenbarung bezogen wird. Das Gebiet des menschlichen Lebens, zu dem diese Erlebnisse gehören, pflegen wir als das Gebiet des persönlichen Lebens zu bezeichnen; die Normen und Maßstäbe aber, die auf diesem Gebiet des persönlichen Lebens gelten, sind uns aus dem Zusammenhang des sittlichen Lebens vertraut. Daraus ergibt sich, daß das Verständnis der Offenbarungsreligion nicht ohne ein vertieftes Verständnis des sittlichen Lebens möglich ist. Es ist ganz gewiß kein Zufall, daß alle Reform des geschichtlichen Christentums in die Geschichte des sittlichen Bewußtseins hinüber-

greift. Und es ist ebenso auch ganz gewiß kein Zufall, daß die reichste und tiefste Aneignung der geschichtlichen Offenbarung, wie sie uns in dem Bekenntnis der Reformation gegeben ist, zugleich auch die reichste und tiefste Ausprägung des sittlichen Bewußtseins darbietet. Infolgedessen wird man es aber auch nicht als eine willkürliche und unmotivierte Zutat ansehen dürfen, wenn mit der nachdrücklichen Betonung des wissenschaftlichen Charakters der Theologie der Hinweis auf die spezifische Bedeutung des reformatorischen Bekenntnisses verbunden wird. In dieser Verbindung des scheinbar Disparaten kommt vielmehr nur die Überzeugung zum Ausdruck, daß auf dem Gebiet der Religion die erfolgreiche Handhabung der wissenschaftlichen Erkenntnis nur da möglich ist, wo die vollkommenste Anschauung von dem Gegenstand des Glaubens gegeben ist.

Die Bahn, in der die theologische Arbeit der Gegenwart sich zu bewegen hat, läßt sich demgemäß nach zwei Seiten hin näher bestimmen. Man wird auf der einen Seite die abgebrochenen Traditionen des deutschen Idealismus wieder aufnehmen müssen, soweit es sich dabei um den wissenschaftlichen Begriff von der Religion handelt. Kant und Schleiermacher haben beide das Mißgeschick gehabt, daß ihre besten Gedanken ein Jahrhundert lang nicht verstanden worden sind. Hinsichtlich der Wissenschaftslehre Kants wird das allgemein zugestanden. Aber auch bei Schleiermacher zeigt es sich je länger um so mehr, daß das Bleibende in seiner Theologie nicht die konkrete Formulierung einzelner religiöser Anschauungen ist, daß vielmehr der Schwerpunkt seiner Ideen in der methodischen Begründung des wissenschaftlichen Verständnisses der Religion und damit zugleich in der Sicherstellung der persönlichen Überzeugung von der Wahrheit der Religion gelegen ist. Gegenüber dem Skeptizismus der modernen Zeit kann es aber keine wichtigere Aufgabe geben als den Nachweis, daß die Religion nicht bloß den verschärften Maßstab der kritischen Wissenschaft verträgt, sondern auch ihrerseits durch die Inanspruchnahme des für alle Wissenschaft grundleglichen Begriffs der Erfahrung dem wissen-

schaftlichen Erkennen zur Erweiterung und Vertiefung zu dienen geeignet ist. Und auf der anderen Seite wird man darauf hinzuweisen haben, daß auch für die Theologie der Gegenwart der Ertrag der Reformation als die Erinnerung an eine ungelöste Aufgabe bestehen bleibt. Man mag immerhin noch so sehr es hervorheben, daß das moderne Bewußtsein in ganz besonderem Maße für den Anspruch der sittlichen Idee empfänglich ist. Trotzdem ist doch unverkennbar, daß in der entscheidenden Grundauffassung des Sittlichen auch innerhalb des evangelischen Christentums eine einfache Wiederaufnahme des von den Reformatoren bekämpften Standpunktes zu konstatieren ist. Die naturgemäße Folge davon ist, daß auch das Verständnis der geschichtlichen Offenbarung nicht die Höhe der reformatorischen Anschauung erreicht. Je mehr nun aber an diesen beiden Punkten es sich offenkundig nicht um peripherische Fragen, sondern um die zentralen Interessen des christlichen Glaubens handelt, um so mehr wird die Erkenntnis sich aufdrängen, daß auch für die Theologie der Gegenwart die Stellungnahme gegenüber den reformatorischen Ideen zu einer entscheidenden Lebensfrage sich gestalten wird.

Druck von Reinhold Berger, Lucka S.-A.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Inh.: Werner Scholl), Leipzig

Theologische Aufsätze.

Von

D. **Carl Stange,**

Professor der Theologie in Greifswald.

Preis: M. 2.50.

Die religiöse Krisis der Gegenwart.

10 zeitgemäße zwanglose Artikel für gebildete Christen

von

D. **A. W. Hunzinger,**

Professor der Theologie in Erlangen.

Preis: M. 3.60, geb. M. 4.20.

Natur und Geist Gottes.

Vorträge zur Ethik

von

Wilhelm Lütgert,

Professor der Theologie in Halle.

Preis: M. 2.80, geb. M. 3.50.

Der religiöse Wille.

Ein Beitrag zur Psychologie und Praxis der Religion

von

Lic. **E. Pfennigsdorf,**

Dessau.

Preis: M. 5.80, geb. 6.50.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. (Inh.: Werner Scholl), Leipzig.

Gegen den religiösen Rückschritt!

Der Dreieinige Gott.

Jesusverehrung oder Christusglaube?

Vier Vorlesungen

von

D. Richard H. Grützmacher,

Professor der Theologie in Rostock.

Preis: M. 2.—

Gott! :: Welt! :: Mensch!

Eine Weltanschauungsskizze

von

Dr. A. W. Hunzinger,

Professor in Erlangen.

5 Bogen. M. 1.50.

Theocentrische Theologie.

Eine Untersuchung
zur dogmatischen Prinzipienlehre

von

D. E. Schäder,

Professor in Kiel.

Erster, geschichtlicher Teil.

Preis: M. 4.—, geb. M. 4.80.

Duke University Libraries
D02448439Y